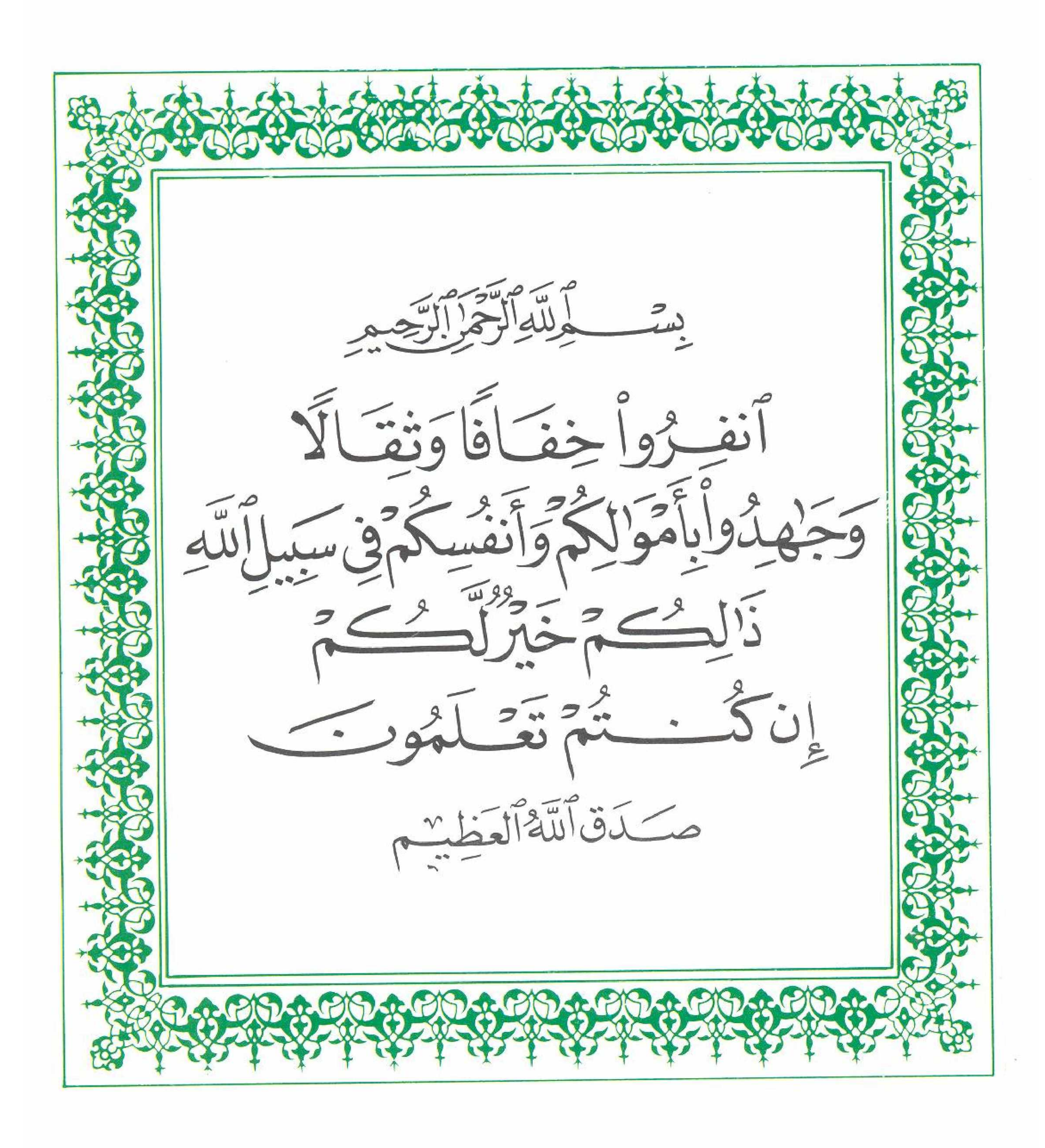
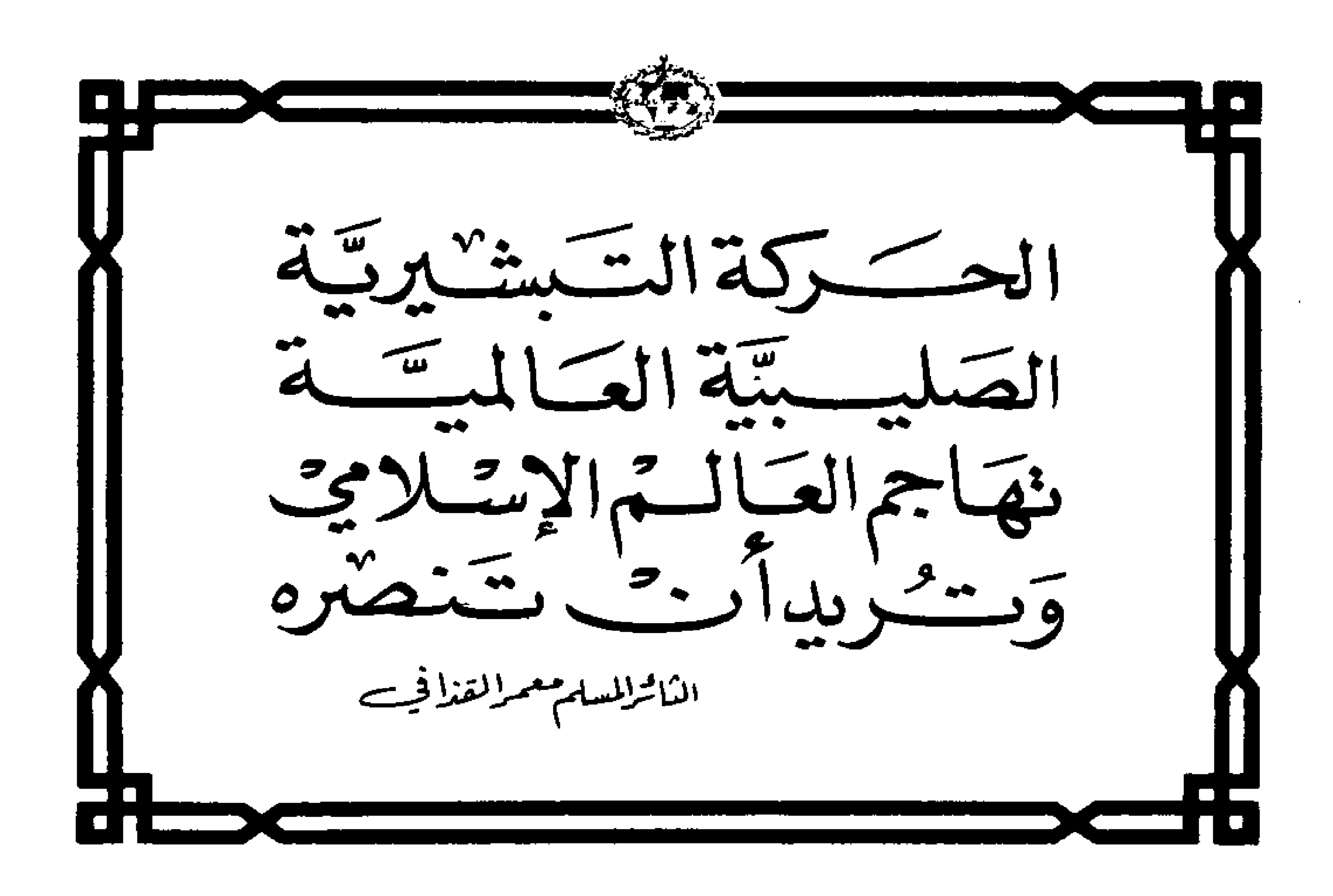


مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة

العدد الخامس
1988م.

- المعارف اللازمة للداعية
- المحاولات الإستعمارية لتقويض الإسلام في الجزائر
- منهج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في إصلاح التعليم الإسلامي
- الفكر التربوي بين الأصالة والتغريب
- جامعة الزهراء جامعة علمية يخسرها العالم الإسلامي


بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا
وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ
ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ
إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ
صدق ٱللَّهُ ٱلعظيم


الحركة التبشيرية
الصليبية العالمية
تهاجم العالم الإسلامي
وتريد أن تنصره
الثائر المسلم معمر القذافي



العدد الخامس

المراسلات : الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى . طرابلس
كلية الدعوة الاسلامية ص . ب 2549 هـ 31523 .
ثمن النسخة دينار ليبي أو ما يعادله .

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

﴿وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾[1]. هذا الإعلام الإلهي سببه أن بني اسرائيل ظلمة، هكذا سطر التاريخ حقيقتهم لا يندمجون في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها ولا يخلصون لها ولكنهم يستغلونها ويرهقونها بالربا والديون ويشيعون فيها الانحلال الأخلاقي.

لنقرأ بنود الإدانة من أسفارهم المقدسة:

(لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا).

(أرواح اليهود عزيزة عند الله بالنسبة لباقي الأرواح، لأن الأرواح غير اليهودية هي أرواح شيطانية تشبه أرواح الحيوانات).

(يجب على كل يهودي أن يبذل جهده لمنع استملاك باقي الأمم في الأرض

(1) الأعراف 167.

لتبقى السلطة لليهود وخدهم).

(الفرق بين الإنسان والحيوان كالفرق بين اليهودي وباقي الشعوب).

(حياة غير اليهودي ملك لليهودي. فكيف بأمواله؟).

(خلق الله الأجنبي على هيئة إنسان ـ فقط ليكون لائقاً لخدمة اليهود الذين خلقت الدنيا من أجلهم).

(اليهودي لا يخطىء إذا اعتدى على عرض غير اليهودية لأن كل عقد زواج عند غير اليهود باطل، فالمرأة غير اليهودية بهيمة والعقد لا يقوم بين البهائم).

هذه مقتطفات فقط مما ورد في كتبهم وهو النهج الذي رسم عقيدتهم المسرفة والتي كانت أساساً متيناً بنت عليه الصهيونية كحركة سياسية عنصرية فاشية بنيانها العقائدي، وانطلقت لتضيف إليه[2]:

ـ (علينا ـ ونحن نضع خططنا ـ ألا نلتفت إلى ما هو خير أو ما هو مبني على الأخلاق بقدر ما نلتفت إلى ما هو ضروري أو مفيد).

ـ (يجب أن يكون شعارنا: كل وسائل العنف والخديعة).

ـ (يلزم ألا نتردد لحظة واحدة من نشر الرشوة والخديعة والخيانة إذا كانت تخدمنا في تحقيق أهدافنا).

ـ (يجب علينا ـ حين نستحوذ على السلطة ـ أن نحطم ونمحو كلمة الحرية من قاموس الإنسانية).

ـ (في كل أوروبا وبمساعدة أوروبا يجب أن ننشر في سائر الأقطار الفتنة والمنازعات والعداوات المتبادلة).

---

(2) هذه بنود صغيرة من بروتوكولات حكماء صهيون.

ـ(لا بد أن تستمر في كل البلاد الاضطرابات في العلاقات القائمة بين الشعوب والحكومات فتستمر العداوات والحروب والكراهية والموت استشهاداً كما يمتد الجوع والفقر وتتفشى الأمراض).

ـ(الحق بمعناه الصحيح يجب ألا يعرفه أحد غيرنا).

إنها بعض نصوص الإدانة من تاريخهم ومن حاضرهم، فنفسيتهم التي استساغت وصاغت هذا وغيره مما خفي مريضة مستعلية ماكرة ولذلك:

ـ أخذتهم الصاعقة بظلمهم.

ـ ولعنوا وصاروا مثلاً في اللعنة وجعلت قلوبهم قاسية.

ـ وبظلم منهم حرّمت عليهم طيبات أحلت لهم.

ـ وقطعوا في الأرض أمماً.

ـ وضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة.

كل ذلك جزاءً وفاقاً لأنهم:

﴿ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين﴾[3].

﴿وترى كثيراً منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون﴾[4].

و **﴿كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون﴾**[5].

---

(3) المائدة 64.
(4) المائدة 62.
(5) المائدة 70.

﴿ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس﴾[6].

﴿أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون﴾[7].

﴿يعلمون الناس السحر﴾[8].

ملامح فقط مما أظهره القرآن من صفاتهم، وأكدته أحداث التاريخ، وقد كانت صفاتهم الرذيلة سبب كراهية الشعوب لهم على مرّ الأزمنة. فقبل الميلاد خرّب بختنصر أورشليم ومن بعد وقعت يهوذا تحت حكم السلوسيديين ثم استولى عليها بومبيه الروماني وأحرق معبدهم، وبعدها بنحو سبعة عقود هدم أدريان المدينة (أورشليم). ويخرجون من الأندلس بعد أن خرج منها المسلمون ويطردون من انجلترا ومن فرنسا ومن المجر ومن بلجيكا ومن تشيكوسلوفاكيا ومن النمسا ومن هولندا ومن نابولي وسردينيا ومن بافاريا ومن روسيا كل ذلك كان لشعور تلك الشعوب بالخطر اليهودي وهم وإن كانوا عادوا إلى هذه البلدان من العالم لكن طباعهم ظلت على نفس شاكلتها. يشكلون بتجمعاتهم دولة داخل دولة ويهددون بأموالهم اقتصاديات الشعوب ويشترون ذمم الحكام.

وقد أوعز إلينا أن نفتتح هذا العدد من مجلة كلية الدعوة الإسلامية بهذه الملامح ما تشهده الأرض العربية (فلسطين) من ثورة عارمة تقارع فيها السواعد العزلاء جبروت الطغاة المدَججين بالأسلحة النارية والكيميائية والميكانيكية. ومع ذلك تسمع الانتفاضة العالم صوتها وتذكره بأنها باقية حيّة تنخر كيان العدو وتنذره وتتوعده بأن بقاءه إلى زوال.

هذه الانتفاضة التي أوضحت للعدو قبل الصديق غطرسة الصهاينة فهم

(6) آل عمران 21.

(7) البقرة 100.

(8) البقرة 102.

يطردون المصلين من المساجد وهم يطاردون العزل بالسيارات والعربات المصفحة ويدهسونهم، وهم ينتزعون الأحداث من أمهاتهم وهم يرغمون من يقع تحت أيديهم على التصريح والإعلان بما لا يحب ويرضى، وهم ينتهكون حرمة الأملاك فيفتحون الدكاكين عنوة بل وفوق ذلك ينتهكون حرمة البيوت. وهم يمارسون التجويع ضد عرب فلسطين ويمنعونهم من الدواء ومن الدراسة.

ومع كل ذلك تشتد الانتفاضة.. لتؤكد أن فلسطين عربية.. وستبقى عربية.

التحرير

ثورة الحجارة

الأستاذ: سعيد سالم فاندي

في حومة القدس بركان وإعصار — وفي العزائم إيمان وإصرارُ

شعب تفجر حقد الثأر في دمه — فأشرقت منه في الآفاق أنوار

فقال في صرخة دوّت مجلجلة — الأرض أرضي ومالي غيرها دار

يقاوم البغي لا يرضى بسطوته — سلاحه بعد صوت الحق أحجار

فبددت ظلمةً للشك ثورتُهُ — وكُسِّرت من قلاع اليأس أسوار

شعب يصارع نار القمع معتقداً — أن المعيشة في ذلٍّ هي النار

ويعشق الموت يمضي في مواكبه — في كل بيتٍ شهيدٌ خلفه ثار

نشيده يخشع «الأقصى» لروعته — الله أكبر جبّار وقهار

في «عترة» قلّد الأبطالُ أمتهم — عِقْدَ الشجاعة طوفانا إذا ثاروا

والضفةُ اليوم تحكي وقع ملحمة — فيها مغاوير نحو الموت قد ساروا

صارت فلسطين بالتحرير هاتفةً — وحولها تحت جنح الخَسْف أقطار

راياتها في ذُرى الإعلام خافقة — وجيشها في فنون القول جرار

كأنَّ حكامها قد أصبحوا عجما تمحى بأعمالهم للعرب آثار
وحسبهم «قمةٌ» عصماء تجمعهم عند المُلمات فيها يدفن العار
ليست بسرٍّ على «بيريز» مُنكتمٍ وليس فيها على شامير أخطار
وأصبح العربُ من أسمى فضائلهمْ حبُّ الغريب فلا يؤذى لهم جارُ
لا يُنجدون أخاهم حين يندبهم وهمهم بعد أمن العيش دينار
مالي أرى النيلَ منساباً بلا غضبٍ وقد تعالت على الطغيان أنهار!
ودجلة اليوم لا تصفو مشاربهُ ولا الفرات له في الدفق تيار
مالي أرى النفط في آباره ثملاً وليس تصعد من أعماقه نار
لا غرو فالعرب قد صارت تثبطهم عن المفاخر أغلالٌ وأوزار
صبراً فلسطين فالأيام حافلة والدهر في صرفه نفع وإضرار
لا تجزعي إن نصر الله مرتقب ما دام في الشعب ثوار وأحرار
فثورة الشعب بالأحجار مفخرة للثائرين وللطاغين إنذار

الفقه في عصر البعثة

الدكتور
محمد الدسوقي

يلاحظ من يستقرىء مدلول كلمة فقه في تاريخ الفكر الإسلامي أنها مرت بثلاث مراحل:

الأولى: اطلاق كلمة فقه على كل الأحكام الشرعية، وعلى تفهم هذه الأحكام، وبدأ هذا الاطلاق منذ عصر البعثة، واستمر إلى عصر نشأة المذاهب تقريباً.

والأحكــام الشرعيــة تنقسم ثلاثة أقسام أساسية هي:

(أ) أحكام اعتقادية تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله،

وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

(ب) أحكام خلقية تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل، وأن يتخلى عنه من الرذائل.

(جـ) أحكام عملية تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات، وهذه الأحكام تنتظم نوعين: أحكام العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه، وأحكام المعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وغيرها مما يقصد به تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض سواء أكانوا أفراداً أم أمماً أم جماعات[1]..

فكلمة الفقه كانت تطلق على كل هذه الأحكام الشرعية، وإلى هذا تشير الآية القرآنية: **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم[2]﴾**، وكذلك حديث رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقه في الدين[3]».

وهذا الاطلاق العام لكلمة الفقه جعلها مرادفة لكلمة الشريعة لدى من يرى أن هذه الكلمة تشمل كل الأحكام التي شرعها الله.

الثانية: ولما بدأت العلوم تتمايز ويستقل بعضها عن بعض ضاقت دائرة الفقه، ودخل التخصص على ذلك الاطلاق العام الذي شمل كل الأحكام، فأصبح خاصاً بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، سواء من حيث فهمها، أو اطلاق الإسم عليها، أي أن كلمة فقه تدل على العلم بهذه الأحكام العملية تدل على نفس هذه الأحكام التي تستنبط بالرأي والاجتهاد.

وبهذا المعنى الاصطلاحي الجديد لكلمة الفقه خرج من مفهومه الأحكام

(1) انظر علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص 32 ط 12 دار القلم.
(2) الآية: 122 في سورة التوبة.
(3) رواه الإمام مسلم.

الاعتقادية والأخلاقية، وصار مدلوله مقصوراً على الأحكام العملية..

الثالثة: وفي المرحلة الثالثة توسع الفقهاء في مدلول كلمة فقه وكان ذلك بعد أن شاع التقليد، وأصبح جمهور الفقهاء من أهل التخريج والترجيح في المذاهب، فأصبحت الكلمة تطلق على جميع الأحكام الشرعية العملية التي نزل بها الوحي صراحة، ولا يحتاج إلى نظر في معرفتها، وتلك التي استنبطها المجتهدون، أي الأحكام المستفادة عن طريق النظر في الأدلة، وكذلك الأحكام التي خرجها المقلدون على قواعد أئمتهم وأصولهم[4].

لقد كانت كلمة الفقه في عصر البعثة تطلق على كل الأحكام الشرعية وظل هذا الاطلاق إلى عصر نشأة المذاهب، ثم طرأ عليها التخصيص الذي قصر معناها على الأحكام العملية المستنبطة من الأدلة، واصطلح المتأخرون من الفقهاء على أن تشمل الكلمة في مدلولها كل الأحكام العملية سواء كان طريق العلم بها النص القطعي في ثبوته ودلالته، إذ النظر والاجتهاد، أو التخريج والترجيح على قواعد الأئمة.

فالحديث عن الفقه في عصر البعثة يعني الحديث عن الشريعة أو الدين، وعصر البعثة هو عصر البناء والتأسيس للتشريع الإسلامي، ففيه نزل الوحي الإلهي على خاتم الرسل والأنبياء بالفرائض والآداب التي تعد أمثل منهاج لقيادة الحياة البشرية وكفالة سعادتها في الدارين.

لقد نزل القرآن الكريم في ذلك العصر منجماً في نحو ثلاثة وعشرين عاماً، وجاءت الأحكام القرآنية غالباً مجملة غير مفصلة، وتولت السنة النبوية ـ وهي في هذا وحي يُوحى ـ تبيين ما يحتاج من آيات الكتاب العزيز إلى بيان، وبخاصة ما يتعلق منها بالعبادات فقد بينتها السنة أتم بيان وأكمله، ولهذا كانت علاقة السنة بالقرآن أشبه ما تكون بالمذكرة التفسيرية بالنسبة للقانون؛ فهي خادمة له ببيان مقاصده، والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده، ومن ثم كان الكتاب والسنة معاً

---

(4) انظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ص 33 ط بيروت.

مصدر الأحكام ومحور البحث الفقهي إلى أن يقوم الناس لرب العالمين.

وقد غلب على كثير ممن كتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي أن يشيروا قبل حديثهم عن الفقه في عصر البعثة إلى حالة العالم قبل الإسلام، ولا سيما في الجزيرة العربية، وذلك لأمرين: بيان مدى الحاجة إلى هذا الدين لينقذ البشرية مما تردت فيه من جهالة وضلالة، وبيان أن الإسلام لم يأت ليهدم كل شيء، «وإنما كان ينظر إلى الأشياء من جهة ما فيها من مصلحة أو مفسدة، ويعطيها الحكم تبعاً لذلك، فهو إذن جاء للبناء لا للهدم، لا يبغي إلا الإصلاح، وهي خاصة لازمت الفقه الإسلامي بعد وفاة رسول الله ﷺ فإن الفقهاء لم يبطلوا كل ما تعوده الناس من عادات، بل كانوا يقرون الصالح الذي يتفق مع أصول الشرع الكلية، ويلغون الفاسد الذي يناقض المبادىء العامة والقواعد الشرعية[5].

وفيما يلي حديث موجز عن حالة العالم قبيل الإسلام، ولعل فيه توضيحاً لمدى الحاجة إلى دين قويم يهدي الناس إلى صراط مستقيم.

العالم قبل الإسلام:

تجمع كتب التاريخ على أن البشرية كانت قبل بعثة محمد ﷺ تعاني من اضطراب في عقائدها الدينية، ونظمها السياسية، والاجتماعية، وأن الفساد قد استشرى في كل شأن من شؤون الحياة، لا فرق في هذا بين أمة لها خطها من المدنية، وأخرى لا نصيب لها من الحضارة[6].

فالفرس والروم وهما أكبر دولتين قبل ظهور الإسلام وكانت لهما السيادة على

---

(5) انظر نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره للشيخ محمد علي السايس ص 34 ط مجمع البحوث بالقاهرة.

(6) قال أبو الحسن الندوى في كتابه السيرة النبوية ص 35 ط خامسة: «وبالجملة فقد كانت الإنسانية في عصر البعثة في طريق الانتحار، وكان الإنسان في هذا القرن قد نسي خالقه، فنسي نفسه ومصيره وفقد رشده، وقوة التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح، وكان الناس في شغل شاغل وفكر ذاهل، لا يرفعون إلى الدين والآخرة رأساً، ولا يفكرون في الروح والقلب، والسعادة الأخروية وخدمة الإنسانية وإصلاح الحال لحظة».

كثير من الأمم تقريباً، ولكليهما حضارة عريقة أصيبا بحالة من الفوضى والصراع الاجتماعي والسياسي وتفشت فيهما الأمراض التي تفتك بالعقائد الدينية، والقيم الإنسانية الخالدة.

وكانت الدولتان تعانيان من الناحية السياسية من طغيان الحكم الفردي وما يصاحبه من تدبير المكائد للاستئثار بالسلطة مما ينجم عنه فقدان الاستقرار، وشيوع الظلم، وانتشار الفساد، كذلك كانت الدولتان تعانيان من كثرة الحروب التي قامت بينهما من أجل السيطرة على العالم، فقد أودت هذه الحروب بقوة الغالب والمغلوب منهما[7].

وكانت الدولتان من الناحية الاجتماعية مسرحاً لصراع الطبقات، وإرهاق عامة الشعب بالضرائب الفادحة التي أنهكت القوى، وأورثت الناس حياة البؤس والشقاء والحرمان والعناء.

أما الحياة الدينية في الدولتين فكانت تموج بالعقائد الفاسدة، والخلافات والخصومات الحادة، والدعاوى والمذاهب المنحرفة، فالفرس قديماً كانت تعبد آلهة شتى كالأنهار والجبال والكواكب، ثم حاول زردشت (660 -583ق.م) أن يجمع الفرس على ديانة واحدة فانتهى به تفكيره إلى القول بإلهين: إله الخير وإله الشر، ولكن ما انتهى إليه تفكير زردشت تعرض بعد وفاته للتغيير، فكان أن ظهرت عبادة النار بين الفرس، وقضى الاسكندر المقدوني بعد غزوه لبلاد فارس على بيوت النار، بيد أنها ظهرت بعد ذلك، وظهر معها بعض المذاهب المنحرفة كمذهب مانى ومزدك[8].

وكانت دولة الروم تدين بالوثنية، ثم دخلتها المسيحية، فدب النزاع والصراع بين أتباع المسيحية والوثنية من جهة، وبين الفرق المسيحية نفسها من جهة أخرى، وكانت الدولة قد اتخذت بعض المذاهب المسيحية دينها الرسمي

---

(7) انظر محمد المثل الكامل لمحمد جاد المولى ص 65 ط القاهرة.

(8) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص 271 ت محي الدين عبد الحميد، ومذهب مانى يقوم على التنويه، أي القول بأن صانع العالم اثنان أحدهما فأل الخير وهو نور وثانيهما فأل الشر وهو ظلمة، ومذهب مزدك يدعو إلى الانحلال لأنه يقوم على أساس الشيوعية في النساء والأموال.

فاضطهدت أتباع المذاهب الأخرى أبشع اضطهاد كالحرق بالنار أو الإلقاء في أعماق البحار[9].

وأما الشعوب التي كانت غير خاضعة للروم أو الفرس كالهند وبلاد الشمال والغرب الأوروبي فإنها كانت أسوأ حالاً مما كانت عليه فارس والروم، فقد اتفقت كلمة المؤرخين على أن أحط أدوار الهند ديانة وخلقاً واجتماعاً ذلك العهد الذي يبتدىء من مستهل القرن السادس الميلادي فانتشرت الخلاعة حتى في المعابد وأصبحت لا عيب فيها، لأن الدين قد أضفى عليها لوناً من القدس والتعبد، وكان التفاوت بين طبقات الشعب فاحشاً، كما سيطر الجمود والتزمت والتطرف في العادات والتقاليد، فضلاً عن الفوضى التي عمت البلاد بسبب كثرة الإمارات والحكومات التي تحكمها وما بينها من حروب ومنافسات، من ثم كانت الهند في عصر البعثة ـ وإن كان لها تفوق قديماً في العلوم الرياضية وغيرها كالفلك والطب والفلسفة ـ تعيش حياة راكدة جامدة متخلفة مضطربة منعزلة عن العالم.

وأطبق على الأمم الأوروبية ظلام الجهل والأمية، والحروب الدامية، وكانت بعيدة عن جادة قافلة الحضارة الإنسانية، لا شأن للعالم بها، ولا شأن لها بالعالم[10].

أما العرب قبل الإسلام فكانوا قبائل بدوية لا تخضع لسلطة عامة تتولى شؤونهم وتسهر على أمنهم، وكانوا ينقسمون اجتماعياً طبقات ثلاثاً:

1 ـ الأحرار.
2 ـ الأرقاء.
3 ـ الموالى.

وكانت طبقة الأحرار تمثل السادة وكامل الأهلية، على حين كانت طبقة الأرقاء تمثل العبيد الذين لا أهلية لهم، ولا استقلال لشخصيتهم، فهم ملك للأحرار يتصرفون فيهم كما يشاءون، وكانت طبقة الموالى أرفع درجة من الأرقاء، فالمولى عبد أعتقه سيده فأصبح حراً له ما للأحرار وعليه ما عليهم، ولكنه يظل

---

(9) انظر النظم الإسلامية للدكتور صبحي الصالح ـ رحمه الله ص 27 ط ثانية بيروت.
(10) انظر أبو الحسن الندوى، المصدر السابق ص 33.

مرتبطاً بسيده القديم برابطة الولاء[11].

وكانت الحياة الدينية للعرب في عصر البعثة مزاجاً من الوثنية واليهودية والنصرانية بالإضافة إلى الدهريين والحنفاء، وإن كانت الوثنية أغلب عليهم، كما غلب عليهم شرب الخمر ولعب القمار، وإثارة الحروب الدامية التي تدوم عشرات السنين لأسباب واهية، مما يدل على عصبية قبلية جامحة[12]، وتحكم عادة الثأر والغارات التي تطبع الحياة بطابع القلق والخوف والسلب والنهب. وعرف العالم قبل الإسلام بعض القوانين التي تنظم الحياة، فالرومان لهم قانونهم، وكذلك للفرس، وكان للعرب على الرغم من أميتهم ووثنيتهم وفساد أخلاقهم ـ حياتهم القانونية المتطورة وبخاصة في المدن التجارية كمكة ويثرب[12]، وكان لهم إلمام بطرف من العلوم كعلم الطب والنجوم والأنواء والتاريخ، كما اشتهروا بالفصاحة والبيان وقرض الشعر، وكانت القبيلة تفخر بشعرائها، فهم لسانها الذي يذود عنها ويعبر عن أمجادها ومفاخرها، ولكن ما ألم به العرب من علوم اكتسبوه عن طريق التجربة والممارسة، ولم تكن حياتهم القانونية إلا أعرافاً وتقاليد أخذت بمرور الزمن صفة التشريع وإن لم يكن ملزماً لعدم وجود قوة أو حكومة ترعى تطبيقه وتعاقب على مخالفته والخروج عليه.

يقول الإمام الدهلوى عن العرب قبل مبعث النبي ﷺ: وكانت لهم سنن متأكدة يتلاومون على تركها في مأكلهم ومشربهم ولباسهم وولائمهم وأعيادهم ودفن موتاهم ونكاحهم وطلاقهم وعدتهم وإحدادهم، وبيوعهم ومعاملاتهم، ومازالوا يحرمون المحارم كالبنات والأمهات والأخوات وغيرها وكانت لهم مزاجر في مظالمهم كالقصاص والديات والقسامة وعقوبات على الزنا والسرقة... ثم قال: لكن دخلهم الفسوق والتظالم بالسبي والنهب وشيوع الزنا والنكاحات الفاسدة والربا[13]...

فالعرب الذين اختار الله منهم خاتم رسله[14] كانوا قبل البعثة كما كان

---

(11) انظر حضارة العرب للدكتور مصطفى الرافعي ص 30 ط بيروت.

(12) انظر نظرة عامة في تاريخ الفقه ص 8 ط ثالثة ـ القاهرة.

(13) انظر حجة الله البالغة حـ 1 ص 269 ت الأستاذ السيد السابق.

(14) يعلل بعض الباحثين اختيار خاتم النبيين من العرب، لأنهم على الرغم من جاهليتهم ووثنيتهم كانوا على الفطرة وحب الحرية وأصحاب إرادة قوية وصراحة وصرامة، وصدق وأمانة وشجاعة، =

سواهم في حاجة إلى نور يبدد الظلمات التي أحاطت بهم من كل جانب، ولم تكن القوانين والتشريعات والعادات التي عرفها العالم في عصر ما قبل الإسلام كافية أو صالحة لأن يقوم عليها مجتمع سليم، وأمة جديرة بالحياة الحقة، وانبثق ذلك النور الذي قاد البشرية إلى الحرية والكرامة والحضارة الإنسانية في مكة ببعثة محمد ﷺ.

مراحل الدعوة الإسلامية:

بعث محمد ﷺ على رأس الأربعين من عمره برسالة الله الخاتمة العالمية ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولبث في قومه يدعوهم إلى الله كما أومأت في صدر هذا الفصل نحو ثلاثة وعشرين عاماً، منها اثنتا عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة عشر يوماً بمكة، وتسع سنوات وتسعة أشهر وتسعة أيام بالمدينة[15]، وكانت المرحلة المكية هي مرحلة بناء العقيدة وتطهير النفوس من أوضار الوثنية، ومفاسد الجاهلية، على حين كانت المرحلة المدنية هي مرحلة التشريعات العملية التي تنظم الحياة الإنسانية بين الأفراد والجماعات، والمرحلتان متكاملتان فالتشريع لا جدوى منه ما لم يسبقه إيمان بمصدره، واقتناع صادق به.

المرحلة المكية:

بدأت هذه المرحلة بعد البعثة، وانتهت بالهجرة إلى يثرب، وقد نزل فيها من القرآن نحو ثلثيه[16]، وكان القرآن في مكة يخاطب مجتمعاً وثنياً، شاعت فيه المنكرات والموبقات، ومن ثم غلب على ما نزل في هذه المرحلة قضية الوحدانية، وتحرير عقل الإنسان من عبودية غير الله، «ونبذ ما كان يعبد الناس قبل الإسلام من مختلف المعبودات، وإقامة الأدلة على ذلك، وعلى وجود الدار الأخرى، وتسلية الرسول فيما كان يلقاه في سبيل الدعوة من شدائد بضرب الأمثال له بقصص الرسل والأنبياء[17]».

---

* ولم تستهلك قواهم الفكرية فلسفات خيالية وجدلية عقيمة، كما كانوا بمعزل عن أدوار المدنية والترف (وانظر السيرة النبوية لأبي الحسن الندوى ص 36 -39).

(15) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري ص 8 ط خامسة.

(16) جاء في المصدر السابق أن مكي القرآن يبلغ نحو 19/30 منه.

(17) انظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص 23.

وأما التشريعات العملية فلم يعرض لها القرآن المكي إلا بالقدر الذي يتصل بحماية العقيدة كتحريم الدم والميتة، وتحريم ما لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه، أو بما له أثر في ارتباط المخلوق بالخالق، وتوجيه النفس إلى الخير كالصلاة[18].

وإذا كان القرآن المكي من حيث المضمون قد غلبت عليه الدعوة إلى الله وتوحيده، ونبذ عبادة الأوثان والأصنام فإنه من حيث الأسلوب قد غلب عليه قصر الآيات والسور، وإيجازها وحرارة تعبيراتها وتجانسها الصوتي[19]، وكثرة السجع والفواصل وضرب الأمثال وأسلوب القسم والتكرار، وعرض مشاهد يوم القيامة عرضاً يموج بالحياة والحركة.

المرحلة المدنية:

بدأت هذه المرحلة بعد الهجرة النبوية وانتهت بوفاة رسول الله ﷺ، ونزل فيها من الكتاب العزيز نحو ثلثه، وتعد المرحلة المدنية مرحلة بناء الدولة الإسلامية من حيث التشريعات والقوانين التي تنظم كل شؤون المجتمع، ولهذا نزلت كل تشريعات الحدود ونظام الأسرة، وما يتعلق بشؤون المال والتجارة والعلاقة بين المسلمين وغيرهم، والجهاد المسلح، وأسس الحكم، والعبادات سوى الصلاة في المدينة.

وسجل القرآن المدني مع هذا طبائع النفاق والمنافقين، ومدى خطورتها على المجتمع الإنساني بوجه عام، والمجتمع الإسلامي بوجه خاص، كذلك سجل هذا القرآن خصال اليهود وموقفهم الذي لا يتغير على مر العصور من الإسلام والمسلمين، ويكفي أن القرآن قرنهم بالمشركين في شدة عداوتهم للمؤمنين ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا﴾[20]..

وحديث القرآن عن المنافقين واليهود لم يكن تسجيلاً لأحداث تاريخية مضت وانتهت، وإنما هو تسجيل لخصائص نفسية وصفات ذاتية لا تنفك ملازمة

---

(18) انظر بدران أبو العنين المرجع السابق ص 88.

(19) انظر مباحث في علوم القرآن للدكتور صبحي الصالح ـ رحمه الله ـ ص 183.

(20) الآية: 83 في سورة المائدة.

لهؤلاء وأولئك، فإذا لم يكن لنا في حديث القرآن عنهم عظة وعبرة وتذكرة فويل لنا منهم جميعاً..

ولأن القرآن المدني غلب عليه تقرير التشريعات كان من أهم خصائصه من حيث الشكل قلة الفواصل وطول الآيات والسور، والأسلوب التشريعي الهادىء الذي يوضح المبادىء في استرسال، ولا يعرض ليوم القيامة كما عرض له القرآن الذي نزل في مكة[21].

وتنوع الأسلوب القرآني في مكة والمدينة مرده إلى تنوع الموضوعات، فما هما بالأسلوبين المتعارضين اللذين لا تربط بينهما صلة، وإنما هو أسلوب واحد يشتد أو يلين، ويفصل أو يجمل، تبعاً لحال المخاطبين، وهذا سر من أسرار الإعجاز القرآني[22].

على أن ذلك التنوع سواء من حيث المضمون أو الشكل يرشد إلى تطور الدعوة، والمشكلات التي اعترضت طريقها، وكيف كان التغلب عليها، كما يرشد إلى مراحل التشريع وتدرجه، وأثر هذا في ترسيخ المفاهيم القرآنية بين المؤمنين.

من سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام:

للقرآن الكريم منهج فريد في تقرير الأحكام، ويجدر قبل الحديث عن أهم سمات هذا المنهج الإشارة إلى أن تلك الأحكام منها ما نزل مرتبطاً بسبب خاص، ومنها ما نزل ابتداء دون أن يكون لنزوله سبب يدعو إليه وإنما نزل لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو معظم القرآن[23].

وسبب النزول قد يكون سؤالاً وجه إلى الرسول ﷺ، أو حادثة وقعت في عهده فتنزل الآية أو الآيات إجابة عن السؤال، أو بياناً لحكم ما وقع من الأحداث.

وما نزل إجابة عن سؤال صدر بكلمة يسألونك أو يستفتونك، وقد وردت

---

(21) انظر في تاريخ القرآن وعلومه للكالف ص 134.

(22) انظر مباحث في علوم القرآن ص 233.

(23) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ عبد العظيم الزرقاني.

الكلمة الأولى في القرآن خمس عشرة مرة، على حين وردت الكلمة الثانية مرتين، وأما ما نزل بياناً لحادثة وقعت فهو كثير في الكتاب العزيز، ولا مجال لاستقرائه، ومنه على سبيل المثال ما نزل في أسرى بدر، أو الثلاثة الذين خلفوا عن غزوة تبوك، أو حادثة الإفك، أو المرأة التي جادلت الرسول ﷺ في موضوع ظهار زوجها منها وغير ذلك.

وأما أهم سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام فهي إيثار الإجمال بخاصة في أحكام المعاملات، والاكتفاء في أغلب الشأن بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ومبادئه العامة دون ذكر لأحكام الجزئيات.

وبينت السنة النبوية كما سبق أن ذكرت الأحكام المجملة بياناً شافياً، وبخاصة ما يتعلق منها بأحكام العبادات.

واقتصار القرآن على الإجمال دون التفصيل غالباً، ودعوته إلى الاجتهاد واستنباط الأحكام لكل ما يجد من أحداث وفق القواعد العامة للتشريع آية من آيات صلاحية الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان.

وإذا كان القرآن قد فصل الأحكام فإن ما فصله لا يختلف باختلاف البيئات والأركان، تتغير بتغير العصور والبلدان كأحكام العقيدة والأخلاق والأسرة من زواج وطلاق وميراث.

والمنهج القرآني كما قام على الإجمال غالباً قام على التوزيع دون التجميع؛ أي أن أحكامه وردت موزعة على الآيات والسور دون أن تفرد أحكام الموضوع الواحد كالأسرة مثلاً في سورة أو أكثر.

قال الأستاذ الإمام: إن القرآن ليس كتاباً فنياً فيكون لكل مقصد من مقاصده باب خاص به، وإنما هو كتاب هداية ووعظ ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلى آخر، ويعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة مع التفنن في العبارة، والتنويع في البيان، حتى لا يمل تاليه وسامعه من المواظبة على الاهتداء[24].

---

(24) تفسير المنار حـ2 ص 451.

وبالإضافة إلى هذا يوحي تنوع الأحكام وتوزعها في السور القرآنية بأن هذه الأحكام كلها واجبة الالتزام بها على درجة سواء، فمن فرط في بعضها كان كمن يؤمن ببعض الكتاب، ويكفر ببعض، وقد حذر القرآن من هذا، وبين أن التفريق بين أحكامه لون من الكفر به ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب﴾[25].

والمنهج القرآني إلى هذا يتسم من حيث الأسلوب بأنه لم يرد كله في صيغة قاطعة في معنى معين لا يحتمل اجتهاداً أو خلافاً، فقد وردت بعض الأحكام في صيغة جازمة قاطعة لا تحتمل خلافاً، ولا يصح الاجتهاد فيها، ومن ذلك آيات وجوب الصلاة والزكاة وحرمة الربا والسرقة ونحو هذا من كل ما هو قطعي في دلالته.

وجاءت بعض الأحكام الأخرى في صيغة قابلة لاختلاف الأفهام، ومن ثم كانت مجالاً للبحث والاجتهاد واختلاف الآراء، ومن ذلك آية الوضوء في تحديد ما يمسح من الرأس، وعدة المطلقة المدخول بها وهي من ذوات الأقراء، ونحو هذا مما هو ظني الدلالة. وهذا التفاوت الدلالي في آيات القرآن دعوة إلى الاجتهاد فيما هو مجالٌ منها، ويترتب على هذا كثرة الآراء المستنبطة من الدلالات الظنية، وهذا يجعل الناس في سعة من أمر دينهم[26].

وكما نوع القرآن في أسلوبه من حيث القطعية وعدمها في الدلالة، نوع أيضاً في بيان الحلال والحرام، فلم يعبر في كل ما كان واجباً بمادة الوجوب ولا فيما هو محرم بمادة الحرمة، بل قد يدل على ذلك بالأمر بالفعل أو النهي عنه كقوله تعالى: **﴿وأنفقوا مما رزقناكم﴾**[27] **﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾**[28] وتارة يدل على الوجوب أو الحرمة بالإخبار بأن الفعل مكتوب أو مفروض أو بأنه حلال أو حرام، أو خير أو موصل إلى البر أو بأنه شر، أو ليس من البر كما في قوله عز من قائل:

(25) الآية: 85 في سورة البقرة.

(26) انظر عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني ص 37 ط دمشق سنة 1341 هـ.

(27) الآية: 10 في سورة المنافقون.

(28) الآية: 195 في سورة البقرة.

﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾[29] ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾[30] ﴿اليوم أحل لكم الطيبات﴾[31] ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[32] الآية، **﴿ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير﴾[33] ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾[34]**.

وتارة يدل على الوجوب أو الحرمة بما يرتبه على الفعل في العاجل والآجل من خير أو شر، أو نفع أو خير، كقوله سبحانه: **﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾** إلى قوله: **﴿يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾[35] ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[36]** إلى غير ذلك من الأساليب الكثيرة التي نوعها الحق تبارك وتعالى في كتابه ترغيباً لعباده، وترهيباً وتقريباً إلى أفهامهم[37].

تلك أهم سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام، الإجمال دون التفصيل غالباً، والتوزيع دون التجميع، والتنويع في الدلالة بين القطعية والظنية، وكذلك في التعبير عن الحلال والحرام، وهذه السمات ينفرد بها الكتاب العزيز، وهو بها يجمع بين التشريع والتوجيه وبين الثبات والمرونة في التطبيق.

دعائم التشريع:

ما دامت كلمة الفقه في عصر البعثة تطلق على كل الأحكام الشرعية فإن الحديث عن دعائم التشريع في هذا العصر هو حديث عن دعائم الفقه بمعناه

---

(29) الآية: 103 في سورة النساء.
(30) الآية: 50 في سورة الأحزاب.
(31) الآية الخامسة في سورة المائدة.
(32) الآية: 23 في سورة النساء.
(33) الآية: 220 في سورة البقرة.
(34) الآية: 92 في سورة آل عمران.
(35) الآية: 1 -11 في سورة المؤمنون.
(36) الآية: 34 في سورة التوبة.
(37) أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ص 5 ط ليبيا وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص 28.

العام، وهذه الدعائم والأسس هي:

1 ـ البعد عن الأهواء وملاءمة الفطرة.
2 ـ اليسر ونفي الحرج.
3 ـ رعاية المصالح.
4 ـ تحقيق العدل بين الناس كافة.
5 ـ الجمع بين الترغيب والترهيب.

والدعامة الأولى ترشد إلى أن كل تشريع وضعي لا يخلو في أحسن حالاته من تأثر بهوى ما، فالإنسان وهو يضع القوانين والتشريعات مهما يكن دقيقاً وموضوعياً يخضع لعاملين مهمين هما: ظروف البيئة التي يقنن لها، والثقافة الذاتية للمشرع، ولذا تختلف التشريعات البشرية من مكان إلى مكان ومن مُشرِّع إلى آخر، وتظل أبداً عرضة للتعديل والإلغاء، فهي من ثم تشريعات قاصرة لا تعرف الشمول، أو الصلاحية الدائمة للتطبيق.

ولكن التشريع الإسلامي مرده إلى الله، فهو لهذا لا يعرف تأثراً بالأهواء أو الثقافات الذاتية، إنه تشريع الحق الذي سوى بين الناس جميعاً، فلا مجاملة أو محاباة أو تفريق بينهم بسبب عَرَض من أعراض هذه الحياة كالمال والجاه، وقد روى عن السيدة عائشة رضي الله عنها أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: من يجترىء عليه إلا أسامة بن زيد حِبُّ رسول الله ﷺ، فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فخطب فقال: إنما أهلك من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها[38].

فالتشريع الإسلامي أبعد التشريعات عن الأهواء بل هو وحده أعدل التشريعات، وأكفلها للحقوق والواجبات دون تمييز أو استثناء، فالناس جميعاً تحت لوائه أكفاء.

أما ملاءمة هذا التشريع للفطرة الإنسانية فهي حقيقة ناصعة كبعده

(38) رواه الترمذي في كتاب الحدود.

عن الأهواء، لأن ذلك التشريع جاء للإنسان الذي خلقه ربه ويعلم ما توسوس به نفسه، كما يعلم ما فيه صلاحه وفلاحه في الدنيا والآخرة، ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[39] وغير مقبول في منطق العقل أن يكون هناك تضاد أو تصادم بين ما شرع الله لعباده وما فطرهم عليه، ومن هنا تنسجم التشريعات الإلهية كل الانسجام مع الطبائع الإنسانية، والنزعات النفسية، والقوى البشرية، وما يعرض لها من عوارض، وما تتأثر به من مؤثرات[40].

إن التشريع الإسلامي متفق تمام الإتفاق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنساناً من طاقات ذهنية ونفسية فليس فيه ما ينبو عن العقل، والاستعداد للحضارة، والقدرة على اكتساب المعرفة، وسد الحاجة وتطوير الحياة[41].

وما دام التشريع الإسلامي بعيداً عن الأهواء على اختلافها، لأنه من عند الله، وما دام كذلك تشريع الفطرة التي فطر الله الناس عليها فإنه يكون تشريع الحياة، تشريعاً عاماً لا يعرف الإقليمية أو المحلية، تشريعاً للإنسان في كل زمان وكل مكان.

وتلتقي الدعامة الثانية وهي اليسر ونفي الحرج مع الدعامة الأولى في أنها مظهر من مظاهر ملاءمة التشريع للفطرة الإنسانية، وأيضاً مظهر من مظاهر رحمة الله بهذه الفطرة والرفق بها وعدم تكليفها ما لا طاقة لها به.

والذي يود التذكير به قبل الحديث في هذه الدعامة أن التشريعات الإسلامية جاءت لتحكم سلوك الإنسان كله في القول والفعل، فهي من ثم تخرج المكلف عن أهوائه، وتلزمه الخضوع والتقيد بها، ولذا كانت ثقيلة على النفس، بيد أن هذا لا يعني أنها عسر لا يسر فيها، فكل تشريع مهما يكن مصدره ليس أمراً هيناً على النفس؛ كنفورها من التقيد بقيد ما ولو كان في ذلك الخير لها. إن الله الرحيم بعباده لم يفرض عليهم ما فيه حرج أو مشقة تنوء بها طاقتهم، والنصوص الدالة على هذا من الكتاب والسنة كثيرة، بعضها يتحدث

(39) الآية: 14 في سورة الملك.

(40) انظر مجلة الأزهر المجلد 24 ص 30.

(41) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية للأستاذ علال الفاسي ص 66 ط مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء.

عن مراعاة الطاقة البشرية فيما يفرض عليها، وبعضها الآخر يتحدث عن فضل الله في إنزال تشريعاته ميسرة لا تضيق بها الصدور، ففي القرآن الكريم ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾[42] ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نُكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون**﴾[43]. فلا تكليف إلا بما تطيق النفس الإنسانية لا بما يشق عليها، وحين تعجز عن القيام بتشريع ما، أو يلحقها من القيام به ضرر بالغ يسقط عنها، بل قد تصبح مأمورة بالأخذ بما رخص الله فيه، رفعاً للحرج والمشقة ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾[44] ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[45].

فتشريعات الله لعباده جاءت وفق قدراتهم، وراعت كل ما يطرأ من ظروف تحول بينهم وبين التطبيق كلياً أو جزئياً، وجعلت لهم من كل ضيق مخرجاً، ومع كل عسر يسرين لا يسراً واحداً ﴿**فإن مع العسر يسرا، إن مع العسر يسرا**﴾[46].

وتخاطب بعض آيات الكتاب العزيز الرسول ﷺ فتقول: ﴿**ونيسرك لليسرى، فذكر إن نفعت الذكرى**﴾[47] أي نعدك ونهيئك للشريعة اليسرى السهلة الهينة التي لا تُضنى ولا ترهق فذكر الناس بها[48].

وروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: بعثت بالحنيفية السمحة[49] أي المائلة عن الضلال، السهلة التي بنيت على القصد والتوسط ونفي الحرج وعدم الضرر،

(42) الآية: 31 في سورة المؤمنون.
(43) الآية: 42 في سورة الأعراف.
(44) الآية: 7 سورة المائدة.
(45) الآية: 185 في سورة البقرة.
(46) الآية: 5 -6 في سورة الشرح، وفي هاتين الآيتين ورد العسر معرفة واليسر نكرة، والمعرفة إذا كررت كانت عيناً، فلا يعني ذكرها أكثر من مرة تعددها، على حين أن النكرة إذا كررت كانت غيراً، ويكون لكل مرة دلالة مستقلة عن الأخرى، ومن هنا قالوا في هاتين الآيتين: ﴿لن يغلب عسر يسرين﴾.
(47) الآية: 8 -9 في سورة الأعلى.
(48) انظر مجلة الأزهر المجلد 24 ص 34.
(49) رواه الإمام أحمد في المسند.

وكان عليه السلام في حياته صورة وضيئة عملية للتشريعات التي بُعث بها، فما خيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وقد روى عنه أنه واصل الصيام أياماً، ثم تركه ونهى عنه؛ مخافة أن يأتَسيَ الناس به في ذلك. وكان يترك العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يظن الناس وجوبه فيعسر عليهم فعله[50].

تلك بعض النصوص القرآنية والحديثية التي تتناول موضوع اليسر والرفق في التشريع. وأما مظاهر هذا اليسر في التشريعات ذاتها، فلا مجال لتفصيل القول فيها، ويمكن الإشارة إلى أهم هذه المظاهر، وهي:

1 ـ التدرج في التشريع.
2 ـ قلة التكاليف.
3 ـ تشريع الرخص.
4 ـ مراعاة الأعراف الصحيحة.
5 ـ درء الحدود بالشبهات.

إن التشريع الإسلامي لم ينزل دفعة واحدة كما ذكرت فيما سبق، وإنما نزل منجماً في عصر البعثة، وبعض هذا التشريع تدرج فرضه في عدة مراحل، وكانت كل مرحلة تمهيداً لما يليها، ويتجلى هذا في تحريم الخمر.

وبهذا التنجيم والتدرج تهيأت النفوس للتكاليف، وسهل عليها الالتزام بالأحكام.

أما قلة التكاليف فظاهرة واضحة في نصوص الكتاب والسنة، فالأوامر والنواهي فيهما قليلة العدد يسيرة التطبيق، فالصلوات الخمس مثلاً لا يستغرق زمن القيام بها في اليوم على الوجه المشروع سوى نصف ساعة ويؤديها المسلم في أي مكان طاهر، وإذا لم يجد الماء تيمم، وإذا عجز عن الوقوف صلى قاعداً أو مضطجعاً، وإذا كان مسافراً قصر الصلاة الرباعية وجمع أيضاً، وهكذا لا نرى في الأمر بالصلاة مشقة ولا تضييقاً وإنما يطالعنا التيسير والتخفيف ومراعاة الطاقة الإنسانية.

وكان من رحمة الله بعباده أن أباح عند الضرورة فعل ما هو محظور، بل

(50) مجلة الأزهر المجلد 24 ص 35.

يجب في بعض الأحيان فعل هذا المحظور إذا تعين، حماية للنفس من الهلاك، كمن خاف الموت جوعاً أو عطشاً، ولم يجد ما هو حلال من الطعام، يأكل أو يشرب ما هو محرم كالميتة والخنزير والخمر بقدر ما يدفع عن نفسه الهلاك ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾[51]

وإذا اختلط الحلال بالحرام، وتعذر التحرز من الحرام فلا بأس به، ولا جناح في فعله، لأن التحفظ من هذا فيه إصر ومشقة، والإصر والمشقة في الدين مرفوعان، وهذا أصل في الشرع أنه كلما حرجت الأمة في أداء العبادة وثقل عليها سقطت العبادة عنها[52].

ومراعاة الأعراف في التشريع تعني تقدير ما ألف الناس من عادات وتقاليد في حياتهم، وأمرهم بترك ما درجوا عليه وألفوه يوقعهم في الحرج والضيق، فكان من سماحة التشريع الإسلامي ويسره أن راعى هذه الأعراف، وجعل لها تأثيراً فيما يزاول الناس من تصرفات ما دامت هذه التصرفات لم يرد بشأنها نص يأمر بها أو ينهى عنها، من ثم أصبح مقرراً لدى الأصوليين والفقهاء أنَّ «العادة محكمة» و «الثابت بالعرف كالثابت بالنص».

ولأن الأعراف تختلف باختلاف الزمان والمكان اختلفت الآراء بين الفقهاء، وهو اختلاف يعبر عنه بقولهم: إنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان».

ومن مظاهر التيسير في التشريع درء الحدود بالشبهات؛ حتى لا يقام حد مع شبهة تشكك في وجوبه، لأن في إقامة الحد مع الشبهة حرجاً يثير احتمال البراءة، وعدم اطمئنان النفس إلى استحقاق العقوبة، قال رسول الله ﷺ «ادرؤوا الحدود من المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[53].

والدعامة الثالثة رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، فالتشريع

---

(51) الآية: 3 في سورة المائدة.

(52) انظر تفسير القرطبي جـ 2 ص 222 ط دار الكتب المصرية.

(53) مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي ت محمد ناصر الدين الألباني جـ 2 ص 1061.

البشرية مهما تحاول أن تحقق العدل بين الناس[60].

أما الدعامة الخامسة وهي الجمع بين الترغيب والترهيب فإنها وثيقة العلاقة بالدعامة الثالثة؛ لأن ذكر الحكم مقروناً بالغاية من تشريعه وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب هو تقرير لما يتضمنه الحكم من مصالح تعود على الإنسان في الدنيا والآخرة.

قال الإمام الشاطبي[61]: إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه وسوابقه أو قرائنه وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً. فهو راجع إلى الترجية أو التخويف.

وساق الشاطبي للتدليل على الجمع بين الترغيب والترهيب بعض الأمثلة استهلها بسورة الفاتحة مشيراً إلى أن هذه السورة القصيرة جمعت بين الذين أنعم الله عليهم، وبين الضالين والمغضوب عليهم، وأن سورة الفاتحة تحدثت في الآيات الأولى فيها عن صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين، واستطرد إلى أمثلة أخرى في هذه السورة، ثم انتقل إلى سورة الأنعام، وهي على حد قوله: في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات، والشاطبي بهذا يريد أن يؤكد أن ظاهرة الجمع بين الترغيب والترهيب موجودة في القرآن كله لا فرق بين المكي والمدني منه..

إن التشريعات الإسلامية لم تتقرر في صيغة جافة مجردة عن معاني الترغيب والترهيب كما هو الشأن في القوانين الوضعية وإنما وردت في صيغة تخاطب العقل والقلب، وتجمع بين الحكم وأثره أو ثمرته، ولذا تطاع هذه الأحكام بوازع الضمير قبل وازع السلطان.

إن دعائم التشريع الإسلامي مزاج من ملاءمة الفطرة وكفالة العدالة والمساواة، ومراعاة الطاقة الإنسانية، وحماية المصالح المشروعة، والربط بين

---

(60) انظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص 136.
(61) الموافقات جـ 4 ص 110 ط السلفية.

ولا مراء في أن تشريعاً يراعي الطاقة الإنسانية، ويلائم الفطرة البشرية، وجاء للخير في الدارين، ويقوم على اليسر وعدم الحرج، ولا يفرق بين الناس بسبب عرض من أعراض الحياة يكون أعدل تشريع يكفل لكل ذي حق حقه مهما تكن مكانته الدنيوية، أو عقيدته الدينية، إنه تشريع العدل المطلق الذي يسمو فوق الأشخاص والأهواء..

والنصوص التي تتحدث عن العدل كثيرة، كذلك الآثار والوقائع التي جاءت عن السلف حول العدالة في المجتمع الإسلامي، ومن النصوص التي تتحدث عن هذا الموضوع قول الله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾**[56].

تأمر الآية الكريمة بالعدل بين الناس جميعاً لا بين المسلمين فحسب، ولا مع أهل الكتاب دون غيرهم، فالعدل في الإسلام حق لكل إنسان بوصفه إنساناً، والمسلمون مأمورون بالعدل بين الناس، المؤمن فيهم والكافر، والعربي والعجمي، والصديق والعدو **﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[57] فالعدل مكفول للأعداء لا يظلمون ولا يبخسون حقهم **﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾**[58] فالقرابة قد تضعف الإنسان حين يقف موقف الشاهد أو القاضي فلا يعدل في قوله أو حكمه[59]، ومن هنا ينبه القرآن إلى هذا مؤكداً دعوته إلى قول الحق والعدل، ومراقبة الله وحده، فهو أقرب إلى المرء من حبل الوريد.

ولا ريب في أن كفالة العدل للأعداء والأهل والأصدقاء ووجوب الحكم به في حالة من التجرد الكامل من مشاعر الكره والغضب والحب والمودة لأوضح برهان على أن الشريعة الإسلامية تنظر إلى الناس جميعاً نظرة واحدة، فهم أمامها سواء، لا فرق بين سيد ومسود، ونبيل ووضيع، وهي بهذا تفوق كل القوانين

---

(56) الآية: 58 في سورة النساء.

(57) الآية: 8 في سورة المائدة.

(58) الآية: 152 في سورة المائدة.

(59) انظر في ظلال القرآن للأستاذ سيد قطب.

البشرية مهما تحاول أن تحقق العدل بين الناس[60].

أما الدعامة الخامسة وهي الجمع بين الترغيب والترهيب فإنها وثيقة العلاقة بالدعامة الثالثة؛ لأن ذكر الحكم مقروناً بالغاية من تشريعه وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب هو تقرير لما يتضمنه الحكم من مصالح تعود على الإنسان في الدنيا والآخرة.

قال الإمام الشاطبي[61]: إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه وسوابقه أو قرائنه وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجية أو التخويف.

وساق الشاطبي للتدليل على الجمع بين الترغيب والترهيب بعض الأمثلة استهلها بسورة الفاتحة مشيراً إلى أن هذه السورة القصيرة جمعت بين الذين أنعم الله عليهم، وبين الضالين والمغضوب عليهم، وأن سورة الفاتحة تحدثت في الآيات الأولى فيها عن صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين، واستطرد إلى أمثلة أخرى في هذه السورة، ثم انتقل إلى سورة الأنعام، وهي على حد قوله: في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات، والشاطبي بهذا يريد أن يؤكد أن ظاهرة الجمع بين الترغيب والترهيب موجودة في القرآن كله لا فرق بين المكي والمدني منه..

إن التشريعات الإسلامية لم تتقرر في صيغة جافة مجردة عن معاني الترغيب والترهيب كما هو الشأن في القوانين الوضعية وإنما وردت في صيغة تخاطب العقل والقلب، وتجمع بين الحكم وأثره أو ثمرته، ولذا تطاع هذه الأحكام بوازع الضمير قبل وازع السلطان.

إن دعائم التشريع الإسلامي مزاج من ملاءمة الفطرة وكفالة العدالة والمساواة، ومراعاة الطاقة الإنسانية، وحماية المصالح المشروعة، والربط بين

---

(60) انظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص 136.

(61) الموافقات جـ 4 ص 110 ط السلفية.

الأحكام وما يترتب عليها من جزاء.

ويدخل ضمن هذه الدعائم وجوب الاجتهاد؛ لأن بحث ما يجد من أقضية ويحدث من مشكلات، وفق تلك الدعائم لا سبيل إليه بغير الاجتهاد والتفقه في الدين، فكان مطلوباً وواجباً وجوباً كفائياً. وبقيام التشريع الإسلامي على هذه الدعائم ساير الزمن ووسع التطور، وصلح لكل أمة، ولاءم كل وقت، ولكن الناس لما جهلوا أصوله، انصرفوا عنه إلى غيره، فضلت بهم السبل ولن ينقذهم مما هم فيه إلا ذلك التشريع الذي صلح عليه أمر الدنيا والآخرة..

مصادر الأحكام في عصر البعثة:

كان الوحي الإلهي قرآناً أو سنة هو مصدر التشريع أو الأحكام في عصر البعثة، ولكن هل كان الوحي وحده هو مصدر الفقه في هذا العصر؟ وهل كان الرسول ﷺ والصحابة لا يجتهدون، وينتظرون الوحي فيما كان يقع من أحداث؟!..

إن رسول الله ﷺ كان إذا سئل في أمر فإنه كان يجيب أحياناً برأيه، وأحياناً ينتظر الوحي، وكان الوحي ينزل بغير ما رأى أو حكم به في بعض القضايا، كما حدث بالنسبة إلى أسارى بدر، فقد قبل من المشركين الذين أسروا في غزوة بدر الفدية كما أشار أبو بكر بذلك، ولم يأخذ برأي عمر في قتلهم، ونزل بعد هذا قوله تعالى: **﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثْخِن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسَّكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم﴾**[62].

وعتاب الرسول في هاتين الآيتين دليل على أن اجتهاده عليه السلام في أخذ الفدية دون القتل لم يصحبه توفيق الله كما لم يصحبه كذلك حين أذن لبعض المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك بأعذار قبلها الرسول على ضعف فيها[63].

وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى بعض الوقائع التي اجتهد فيها

---

(62) الآية: 67 -68 في سورة الأنفال.

(63) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوى حـ 1 ص 54 ط تونس.

الرسول، وإذا كانت كتب السنة والسيرة قد روت بعض الأقضية التي اجتهد فيها، أو اجتهد فيها الصحابة في حياته فأقرهم على اجتهادهم أو لم يقرهم عليه فإن الأصوليين والفقهاء قد اختلفوا حول اجتهاد الرسول ﷺ، اختلافاً كبيراً، وكثر كلامهم في هذا الموضوع[64]، ولا مجال للبث فيما اختلفوا فيه، ولكن يمكن القول مع هذا بأن الرسول بشر ذو عقل سليم، وهو أدرى من سواه بمقاصد التشريع، وإذا كان الاجتهاد بالنسبة إلى غيره ممن توافرات فيه شروط الاجتهاد التي نص عليها الأصوليون أمراً واجباً إذا لم يكن هناك من يقوم مقامه فإن الرسول الكريم كان في حياتِه المرجع الوحيد للناس في شؤون دينهم. يستفتونه ويفتيهم وهو خير من توافرت فيه تلك الشروط التي تؤهل للنظر والاجتهاد، فكان من ثم أولى من سواه بهذه الدرجة الرفيعة من العلم[65]، ولا شك أنه إمام الفقهاء والمجتهدين، وقدوة العلماء والباحثين.

والرسول ﷺ تجب طاعته فيما يبلغ عن ربه وفيما يأمر به **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[66] **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**[67]، ولهذا كان لاجتهاد الرسول منزلة لا يصل إليها اجتهاد سواه، فهو اجتهاد واجب الاتباع؛ لأن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته جزء من التشريع.

وهنا ينبغي التفرقة بين نوعين من اجتهاد الرسول.

(أ) اجتهاد يتعلق ببيان الحلال والحرام، أو بعبارة أخرى بتقرير وتفصيل ما يتعلق بالأحكام الشرعية.

---

(64) انظر الأحكام في أصول الأحكام للآمدي حـ 4 ص 222 ط المعارف/ 1332، وتيسير التحرير شرح محمد أمين المعروف بأمير بادشاه حـ 4 ص 184 ط الحلبي، واجتهاد الرسول للشيخ عبد الجليل عيسى.

(65) جاء في تيسير التحرير حـ 4 ص 187: ولأن الاجتهاد منصب شريف حتى قيل إنه أفضل درجات أهل العلم فإذن لا يحرمه أفضل أهل العلم وتناله أمته فإن حرمانه مع عدم حرمان الأمة بعيد عن دائرة الاعتبار.

(66) الآية: 59 في سورة النساء.

(67) الآية: 7 في سورة الحشر.

والرسول في هذا الاجتهاد واجب الاتباع، ولا يقره الله تعالى على خطأ، فإن قرر حكماً دون أن ينبهه الله إلى خطأ فيه أصبح حكماً شرعياً، يجب العمل به، وعدم الخروج عليه.

(ب) اجتهاد في الأمور الدنيوية التي لا تتعلق بحل أو حرمة، كما حدث حين استشاره بعض الصحابة في تأبير النخل، فأشار بعدم تأبيره فلم يثمر، فراجع الرجل النبي في ذلك فقال عليه السلام: أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

والرسول في هذا اللون من الاجتهاد ليس واجب الاتباع، وليس الخطأ بمستحيل عليه فيه، وقد فرض عليه السلام أنه قد يخطىء في القضاء، وهو فرض ليس بأيدينا ما يدل على أنه قد وقع منه وإن كان غير مستحيل[68].

وإذا كان الرسول قد اجتهد في بعض المسائل فإن الصحابة في حياته عليه السلام كانوا يجتهدون، وكان يحضهم على ذلك ويشجعهم عليه؛ ليعلمهم طرائق البحث والنظر والاستدلال، فقد كان أحياناً يحيل إلى أحد أصحابه بعض القضايا ليحكم فيها ولو في حضرته، كما كان يبعث القضاة إلى الجهات النائية من جزيرة العرب ليحكموا بين الناس[69] فقد أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وقال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: اجتهد رأيي لا آلو، قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله[70].

وبعد انتهاء غزوة الأحزاب أمر الرسول المسلمين أن يتوجهوا إلى بني قريظة، فقد خانوا وغدروا ولم يحترموا المعاهدة التي كانت بينهم وبين المسلمين، وجاء في هذا الأمر ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى

---

(68) انظر محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية للشيخ محمد أبو زهرة ص 8 ط معهد الدراسات الإسلامية.

(69) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي ص 77 ط الخامسة بيروت.

(70) أعلام الموقعين جـ 1 ص 176.

المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً نظروا إلى اللفظ، ولما علم الرسول ذلك لم يعترض على ما فعل كل فريق من المسلمين.

ولما كان علي رضي الله عنه باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال: كل منهم هو ابني، فأقرع بينهم، فجعل الولد للقارع وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ النبي ﷺ، فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه[71].

إن الاجتهاد في عصر البعثة كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم ومن الصحابة على مرأى ومسمع من الرسول وفي غيبته كذلك، ولكن هذا الاجتهاد كان والوحي ينزل من السماء، ولذا لا يعد مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في عصر البعثة، فاجتهاد الرسول يرجع في نهايته إلى الوحي، واجتهاد الصحابة كان يبلغ الرسول فيكون مرجعه بمقتضى هذا إلى السنة، بيد أن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في عصر البعثة كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم ومن الصحابة أيضاً وإن كان لم يلعب دوراً هاماً ذا شأن، فقد كان في نطاق من القضايا محدود، وعدد منها معدود[72].

وما دام الاجتهاد في عصر البعثة مع وقوعه كان يرجع إلى الوحي وكان مع هذا في نطاق من القضايا محدود، فإنه لا يعد مصدراً من مصادر الأحكام في هذا العصر، ويكون الوحي الإلهي قرآناً أو سنة هو وحده مصدر التشريع في عصر البعثة.

وخلاصة القول أن التشريع في عصر البعثة لم ينزل جملة واحدة، فقد تفرق نزوله في هذا العصر، وتدرجت بعض أحكامه في تشريعها كالخمر والربا، وكان التفرق والتدرج من عوامل الإقبال على الالتزام بالأحكام، والتشريع الإسلامي بهذا يختلف عن سائر التشريعات السماوية التي خلت من قبل، حيث نزلت جملة واحدة دون تفرق أو تدرج.

واتسم القرآن في تقريره للأحكام بإيثار الإجمال غالباً والاكتفاء بتقرير

---

(71) المصدر السابق.

(72) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور الدواليبي ص 78.

القواعد الكلية والأصول العامة، وفصلت السنة النبوية ما يحتاج من آيات القرآن إلى تفصيل، وبخاصة ما يتعلق منها بالعبادات.

كذلك اتسم المنهج القرآني بالتنويع في أسلوبه، فلم يعبر عن كل ما هو حلال بمادة الحل، أو عن كل ما هو محظور بمادة الحرمة، ووزدت بعض ألفاظه قاطعة الدلالة في معناها، على حين جاء بعضها الآخر ظني الدلالة.

ولما كان الوحي مصدر التشريع في عصر البعثة. ولم يكن للاجتهاد مع وقوعه تأثير ذو بال فإن الاختلاف في الأحكام لم يكن له مجال في هذا العصر، لأن سلطة التشريع كلها مردها إلى الله، ولم يكن لأحد أن يتدخل فيها..

ولم يدون في عصر البعثة تدويناً كاملاً لا يند منه حرف إلا القرآن الكريم، أما السنة فإن الرسول ﷺ في بعض ما أثر عنه كان ينهي عن تدوينها، كما أثر عنه أنه أمر بتدوين بعضها، وقد جمع العلماء بين ما جاء من السنة ينهي عن كتابتها وما جاء منها يأمر بها وكان رأيهم ذلك أن النهي عن الكتابة إنما قصد به حفظ القرآن وعدم اختلاطه بالحديث، وأن الرسول أباح لبعض الصحابة كتابة أقواله حين أمن ما كان يخشاه من التباس الحديث بالقرآن[73].

إن عصر البعثة هو عصر التأسيس لذلك الصرح التشريعي الذي لم تعرف البشرية نظيراً له في تاريخها الطويل، الصرح الذي تعاقب على رفع قواعده أجيال من الفقهاء، وسيظل كل جيل يحاول أن يضيف إلى ذلك الصرح لبنة، تؤكد أنه تشريع لا يعرف الجمود، وأنه وحده أقوم علاج لكل مشكلات الحياة مهما تنوعت البيئات، واختلف الزمان.

الدكتور محمد الدسوقي
قسم الفقه والأصول
كلية الشريعة: جامعة قطر

(73) انظر تقييد العلم للخطيب البغدادي ت الدكتور يوسف العش، ويرى بعض المعاصرين أنه لا تعارض بين أحاديث النهي وأحاديث الإذن إذا فهمنا النهي على أنه نهي عن التدوين الرسمي، كما كان يدون القرآن، وأما الإذن فهو سماح بتدوين نصوص من السنة لظروف وملابسات خاصة (وانظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص 74).

من قضايا الفكر والعقيدة

الحلقة الرابعة

عقيدة اليهود بين الشرك والتوحيد

الأستاذ: الصديق يعقوب

1 ـ في محيط الإيمان ولدى أتباع الرسالات السماوية حيث الدعوة إلى دين الله الواحد يلزم أن ترتبط كليات العقيدة وجزئياتها بالوحي المعصوم.

2 ـ خلاصة الدراسات عن التوراة أن هذا الكتاب ليس وحيا إنما هو أمشاج من تاريخ اليهود تناقلته الأجيال عبر العصور، وأثقلته بالإضافات، وأضفت عليه من القداسة ما تريد.

3 ـ اليهود فيما بينهم، واليهود مع النصارى لم يتفقوا على مصدر واحد للعقيدة.

4 ـ في العهد القديم نصوص تؤكد الوحدانية، وفي تاريخ اليهود فترات ظهرت فيها الوثنية، والبحوث تتردد بين الإتجاهين.

5 ـ الاتجاه «اللاديني» في الفكر المعاصر ومعه اتجاه الفكر الديني في الغرب رصدا الوحي الإلهي من خلال العهد القديم. وكانت نتيجة ذلك أشد الحيف والتجني على القرآن ودعوة الإسلام.

-1-

موضوع اليهود وعقيدتهم موضوع قديم جديد؛ فتاريخ القوم موغل في القدم، ومليء بالوقائع والأحداث، ومزدحم برسالات الرسل ودعوات الأنبياء وأدعياء النبـوة كذلك. وفي غفلة من أمم الشرق، وبتمهيد غربي مكشوف برز لليهود في هذا العصر كيان من جديد، وكانت صرخات: العهد والميثاق والهيكل والتابوت وأرض الميعاد بتفسير الأحبار ومخفيات التلمود كانت هذه الصيحات كفيلة في الظروف التاريخية والاجتماعية التي صاحبتها بأن تنشيء حولها تجمعا لم يلبث على محدوديته بل اتسعت دوائره، وامتدت آفاقه ليعيد من جديد لعبة الأمم مع اليهود، أو صراع اليهود مع «الغوييم» وهو صراع أَلِفَه اليهود واستساغوه، ووطنوا أنفسهم عليه بل استحسنوه؛ لأنهم بسببه «امتازوا» عن الأمم، وحققوا ما اختلفوا من نبوءات تعج بها إصحاحات العهد القديم منسوبة إلى الأنبياء منهم. بل إن من الكُتّاب اليهود أنفسهم من يرى أن اليهود «استطاعوا البقاء لأنهم فصلوا أنفسهم عن الشعوب الأخرى»[1].

ومن الملفت للنظر أن العهد القديم مع أنه مكتوب بأيد يهودية في عصور مختلفة كما تؤكد ذلك دراسات لكتاب يهود معتبرين[2] إلا أنه مع ذلك يرسم صورة قائمة لليهود تتمثل في غلظة طباعهم، وانحراف سلوكهم، وسوء علاقاتهم بمن سواهم بل حتى بإلهم «يهوه» وهذه الصفحة القاتمة التي رسمها اليهود لأنفسهم بأنفسهم تؤكد ما سلف من أنهم أرادوا أن يكونوا في وضع متميز متفرد.

-2-

في تاريخ اليهود تقابلنا حقيقة مؤداها أن هناك إرادة ملحة من طرفهم للإيحاء بوجود ربط محكم في العلاقة بينهم وبين الدين. وإرادة الإيحاء أو إرادة

(1) النص لسجموند فرويد. نقلاً عن كتاب: التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي للدكتور صبري جرجس. ص300 طبعة القاهرة 1970 م.

(2) يمكن الرجوع إلى ما كتبه الفيلسوف اليهودي الهولندي في مؤلفه: رسالة في اللاهوت والسياسة: الترجمة العربية للدكتور حسن حنفي، مراجعة الدكتور: فؤاد زكريا ـ القاهرة: 1971 م.

الربط هذه غير قاصرة على أفراد الشعب اليهودي لكنها داخلة ضمن برامج ومخططات الزعماء والقادة قديماً وحديثاً. ربما تكون هذه الرابطة اسمية أو صورية شكلية، وقد يخضع الدين هنا لتفسيرات أو تخريجات يقتضيها الظرف الخاص، وتمليها مصلحة الأمة في دورة من دورات تاريخها. ولكنهم أرادوا دائماً وعملوا على تحقيق إرادتهم هذه أن يعرف غيرهم أنهم مرتبطون بدينهم وإلهم وتاريخ أنبيائهم[3] ومقدساتهم. وأن يعرف كذلك أنهم يكيفون علاقاتهم مع بقية الأمم في إطار هذه التصورات وعلى ضوئها. وقد نشأ عن ذلك أنه ما من قضية تثار حول الدين أو تتصل به من قريب أو من بعيد إلا يكون فيها لليهود واليهودية ذكر كثير أو قليل. وهذا أمر مقبول ومفهوم أو بالأحرى مقبول لأنه مفهوم. ولكن الذي لا يقبل لأنه لا يفهم هو أن تعد اليهودية بحقيقتها التي تنكشف لكل من يدرسها والتي يدين بها اليهود رسالة سماوية، وأن تعتبر العقيدة ضمنها هي عقيدة التوحيد. أن هذا التصور ليس له سند معتبر لأنه ليس من الحق في شيء إن هذا التصور كذلك ليلقى ظلالاً من الشك حول عقيدة التوحيد هذه بالرغم من أصولها في الفطرة، وأسسها في الوحي الذي ارتبطت به نشأة وتاريخا، وارتبطت به كذلك كليات وجزئيات. وحيث يفتقد الوحي الإلهي المعصوم في رسالة من الرسالات الإلهية التي تواترت فيها الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد والدخول في دينه الحق حيث يفتقد ذلك يختل بناء العقيدة، ويصعب رصدها لأنها في هذه الحال تخرج عن إطارها المحدد المعلوم من خلال نصوص الوحي المحكمة. ومن ثم تتعدد وتتفاوت مصادرها، وتختلف فيها تصورات ذويها. وهذا الوضع المتذبذب هو السمة البارزة في تاريخ اليهود مع عقيدتهم. وليس في هذا القول خروج عن الموضوعية في البحث ـ كما قد يظن ـ إنما هو الحقيقة التي يدركها كل باحث ويؤكدها كل بحث.

إن اليهود حتى في زمن أشهر أنبيائهم موسى عليه السلام وهو يقرأ الوصايا على أسماعهم، ويقدم خلاصتها لهم في الألواح لم يكد يغيب عنهم فترة من الوقت حتى انحرفوا عن عبادة الله الواحد.

---

(3) للأستاذ ويليام هيتون أستاذ دراسات العهد القديم بجامعة أوكسفورد دراسة عن: أنبياء العهد القديم. نجد خلاصة لهذه الدراسة في كتاب: النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام. للأستاذ أحمد عبد الوهاب القاهرة ـ محرم 1400 هـ.

-3-

حيث يستعصى على الباحث في تاريخ عقيدة من العقائد لدى أمة من الأمم في مرحلة من مراحل التاريخ حين يستعصى عليه الاطلاع على نص الوحي المقطوع بصدقه الموثق مكتوباً لأنه غير موجود فإنه حينئذ يلجأ إلى التخمين والاعتماد على الظنون. وقد كانت هذه وجهة من كتبوا عن عقيدة اليهود وحين استبعد نفر من الباحثين حقيقة الوحي ووجدوا في تاريخ اليهود عدداً من الأنبياء كان من بينهم موسى عليه السلام وكانت سمة دعوته التوحيد حينئذ تمحلوا لعقد الصلة بين دعوة موسى عليه السلام إلى عبادة الله الواحد وبين ما كان سائداً في عصره أو قبله من عقائد تقلصت فيها الوثنية وظهر فيها ما يشبه الاعتقاد بالإله الواحد مثل ما كان سائداً في مصر أثناء حكم أحد ملوك الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة «امنحت الرابع» منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد الذي تلقب بأخناتون وقيل عنه: إنه اتخذ من الشمس رمزاً للإله الواحد على كره من المصريين الذين لم يلبثوا بعد موته أن عادوا إلى عبادة آلهتهم المتعددة. وهذا الافتراض التمحل في عقد الصلة بين عقيدة التوحيد التي دعا موسى عليه السلام اليهود إليها وبين عقيدة أخناتون هذا الافتراض على بعده ينازعه افتراض آخر مؤداه أن موسى عليه السلام قد أتى بالدعوة إلى عبادة إله العبرانيين الواحد هذا «من شمالي سوريا في أحد أسفاره السابقة غير المذكورة في التوراة»[4].

ولم يكن لهذه الدعوة من الأدلة ما يمكن اعتباره والتعويل عليه غير أنها نالت رواجاً في الأوساط الفكرية وعند دارسي الأديان بعد أن تبناها «وقدمها الفيلسوف اليهودي والعالم النفساني المعاصر سيجمون فرويد وقد طورها مؤخراً مؤرخ افرنسي اسمه فيليب آزير وأدخل إليها الكثير من التفاصيل والتجميل»[5].

ومع يقيننا بأن لا صلة بين فكرة أخناتون المشوهة عن الإله الواحد وبين عقيدة التوحيد الواضحة التي جاء بها موسى عليه السلام وجاهد في الدعوة إليها هذا اليقين المعتمد على القرآن باعتباره في مثل هذه الموضوعات وثيقة تاريخية يعتمد عليها المسلم في إيمانه وفي بحثه كذلك ولا يستبعدها الباحث المنصف أيّا

(4) ص 45 من كتاب: التوراة بين الوثنية والتوحيد: سهيل ديب ـ دار النفائس: بيروت: 1401 هـ.
(5) المرجع السابق: ص 43.

كانت عقيدته من عناصر بحثه ووثائقه. غير أنّا نطرح مثل هذه الآراء والفروض لنجاري الباحثين فيما يكتبون يقيناً أو تخميناً حول هذه القضية. ونشير هنا إلى أنه حتى في إطار البحث التاريخي المجرد فإن هناك من الباحثين الثقاة من يشك في وجود علاقة بين فكرة الإلّه الواحد مع رمزه المتمثل في الشمس عند أخناتون وبين عقيدة التوحيد التي دعا إليها موسى عليه السلام بين اليهود «ومن بين هؤلاء المؤرخ توينبي الذي يقرر أن اتجاه الأدلة لا يسير في طريق التقاء الفكرتين وكذلك العالم الأثري ولسون الذي يشك في وجود علاقة بين ديانة المصريين الذهنية وديانة اليهود الأخلاقية»[6].

ومما يدخل ضمن دائرة إنكار حقيقة الوحي أو على الأقل يتأثر بذوي هذا الاتجاه الادعاء بأن اليهود «قد وصلوا إلى التوحيد عن طريق التطور... وأنهم لم يتمكنوا من الخروج من طور التعددية إلى طور التوحيد إلا بعد مخاض طويل وأليم جداً فقد اعتنقوا التوحيد لكنهم لم يستطيعوا التخلص من آلهتهم المتعددة إلا بعد فترة طويلة استمرت حتى عهد عزرا ونحميا أي بعد انتهاء السبي إلى بابل وعودتهم إلى أرض كنعان من جديد في القرن الخامس قبل الميلاد»[7] إن هذا الرأي يدخل مثل سابقه ضمن التخمينات والافتراضات.

ولعل أقرب الآراء إلى الصواب في هذا الموضوع ما كان ناشئاً عن دراسة تستوحي نصوص العهد القديم وملحقاته. ومن هذه الدراسات مؤلف سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسية. عرض فيه المؤلف لعقيدة اليهود في أكثر من موضع. ونظراً لأن الطابع النقدي هو السمة المميزة لهذا الكتاب فقد بات من الصعوبة بمكان أن نستخلص منه تصوراً واضحاً لعقيدة اليهود. كما أن التناقضات التي اشتملت عليها أسفار العهد القديم انعكست على عرض اسبينوزا لعقيدة اليهود في كتابه هذا. ويمكن أن نستخلص هذه النتيجة من قراءتنا لبعض فقرات صفحة واحدة من هذا الكتاب: «أما موسى الذي بلغ التوحيد على يده درجة عالية من الصفاء فإن الله كشف عن نفسه له على أنه لا يعلم المستقبل، ولم يعلم موسى عن الله إلا أنه موجود... ينسب إليه موسى قدرة مطلقة فهو

(6) التراث اليهودي: ص 25.

(7) التوراة بين الوثنية والتوحيد: ص 43.

أعظم الآلهة. . . اختار الله العبرانيين من بين الأمم الأخرى التي تركها للآلهة الأخرى لذلك شمس الله إله إسرائيل وإله أورشليم في مقابل آلهة الأمم الأخرى، ولا تعبد إسرائيل إلا إلهها الخاص. . . . وحي موسى متفق مع آرائه الخاصة ومع معتقدات البيئة. وحينما عبدت إسرائيل العجل أرسل الله لهم ملكاً أي موجوداً عظيماً لعبادته لتخلي الله عنهم. لا يتميز بنو إسرائيل في معتقداتهم عن الوثنين الذين يعتقدون في الموجودات الإلهية كالملائكة وغيرها»[8] لقد قيل عن رسالة اسبينوزا هذه بأن موضوعها هو معالجة قضية الوحي في التاريخ «عندما تتحق النبوة في فترة معينة وعند شعب معين يأتي الوحي للتغلب على الطبيعة السائدة في الشعب فينجح إلى حين ثم تنتهي الطبيعة السائدة بالتغلب على الوحي»[9] هذا تحليل جيد لموضوع الوحي وتاريخ النبوة والأنبياء. ولكن الأفق البعيد هذا لم ينته إليه اسبينوزا في رسالته هذه على الأقل وبقي يتحرك في دائرة يهودية ضيقة وينظر إلى الوحي والنبوة نظرة جزئية قاصرة.

-4-

ننتقل نقلة زمانية ومكانية إلى الأندلس زمن ابن حزم تستفتي هذا المفكر الأندلسي الموسوعي في قضيتنا هذه. لقد جرد هذا البحاثة قلمه وأطال نفَسه وهو يستعرض المراحل التاريخية والعهود التي تقلب فيها اليهود الوثنية والتوحيد وأهمية رأي ابن حزم[10] في هذه القضية تكمن في أنه استخدم السرد التاريخي الدقيق فإذا قصرت معلوماته عن فترة تاريخية معينة حددها وتوقف ثم إنه كثيراً ما يرجع إلى نصوص العهد القديم يتفحصها ويقارن بينها ويحاكم اليهود إليها.

---

(8) رسالة في اللاهوت والسياسية: ص 49.

(9) ص 17 من المقدمة التي كتبها الدكتور حسن حنفي للترجمة العربية لكتاب اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

(10) بحث ابن حزم هذه القضية المتعلقة بعقيدة اليهود وبتوراتهم في كتابين له ـ فيما أعلم ـ كتاب الفصل ثم في رسالة مختصرة تضمنها الجزء الثالث من رسائل ابن حزم التي أخرجها في طبعة محققة مع تصدير ضاف الدكتور إحسان عباس عن دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1981 م.
أما الفِصل فمرجعنا فيه طبعته الأولى التي صدرت عن الطبعة الأدبية. القاهرة. 1317 هـ.

ويحيل كذلك إلى روايات شفهية نقلها بنفسه عن بعض يهود الأندلس ولكنه يبخل علينا كثياً بذكر مصادره اليهودية التي يشير إليها بإجمال. يضاف إلى ذلك أن أهمية رأى ابن حزم في هذا الموضوع راجعة كذلك إلى أنه كان على اتصال مباشر باليهود في الأندلس من خلال الحوار المسموع والمكتوب وكان في صراع فكري دائم معهم. وهذا ما نفتقده عند الشهرستاني الذي لم يجذبه هذه القضية وهو يكتب فصول مؤلفه عن الملل والنحل بل استقطبته فكرة إيجاد أو إبراز السند الإسلامي في نصوص التوراة[11].

يقول ابن حزم عن اليهود إنهم «موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد»[12]. لكنه ينقل نصوصاً من توراتهم ـ على حد تعبيره ـ ويعلق عليها ويدين اليهود على ضوئها حيث يعتبرها ضرباً من ضروب الوثنية والشرك: «ثم قال: وقال الله: **﴿هذا آدم قد صار كواحد منا في معرفة الخير والشر﴾**» ثم يعقب ابن حزم على هذا النص التوراتي بقوله: «حكايتهم عن الله تعالى أنه قال هذا.... مصيبة من مصائب الدهر وموجب ضرورة أنهم آلهة أكثر من واحد، ولقد أدى هذا القول الخبيث المفتري كثيراً من خواص اليهود إلى الاعتقاد أن الذي خلق آدم لم يكن إلا خلقاً خلقه الله تعالى قبل آدم وأكل من الشجرة التي أكل منها آدم فَعَرَفَ الخير والشر ثم أكل من شجرة الحياة فصار إلهاً من جملة الآلهة»[13].

وفي سرد تاريخي يستقصي ابن حزم مراحل تاريخ اليهود مع أنبيائهم بعد موت موسى عليه السلام محدداً الفترات التي كانوا فيها موحدين، وتلك التي انقلبوا فيها إلى الوثنية: فقد دبر أمر اليهود بعد موسى يوشع بن نون ومعه العازار بن هارون. وكانوا مستقيمين على أمر الدين الحنيف وكذلك كان شأنهم في عهد فيخاس فلما انقضت مدته «كفر نبو إسرائيل وارتدوا وعبدوا الأوثان علانية فملكهم كذلك ملك صور وصيدا ثمانية أعوام على الكفر».. ثم

---

(11) بحث الشهرستاني هذا الموضوع في كتابه: الملل والنحل: الجزء الأول: الباب الثاني الفصل الأول، وذلك في الطبعة المستقلة التي أخرجها في تحقيق «متواضع» محمد سيد كيلاني ـ طبعة مصطفى الحلبي: 1387 هـ.

(12) الفصل: الجزء الأول: ص 98.

(13) الفصل: الجزء الأول: ص 121.

استقامت عقيدتهم في عهد عسال بن كنار فلما مات كفروا وارتدوا وعبـدوا الأوثان[14].

وعلى هذا النسق يتتبع ابن حزم المراحل التاريخية التي مر بها اليهود وهم يتقلبون بين التوحيد والشرك.

ومن الملفت للنظر أنا نجد في بعض فصول كتاب الفصل توافقاً يكاد يكون تاماً بين ابن حزم واسبينوزا في فحص ونقد أسفار العهد القديم[15] وهذا الاتفاق ربما يعود إلى التتبع والفحص الدقيق في منهج كلا العالمـين المسلم واليهودي.

-5-

النتيجة التي ننتهي إليها من خلال ما سلف هي أن أمر العقيدة في تاريخ اليهود لم يجر على وتيرة واحدة يمكن رصد العقيدة من خلالها توحيداً أو شركاً لكنهم تقلبوا في عقيدتهم بين الاثنين لذا فإن لنا أن نطمئن إلى القول مع الدكتور محمد جابر الحيني: «إن فكرة الألوهية في الدين اليهودي من حيث هو دين خالصة من كل تعدد فالله واحد أحد هو وحده الخالق، وهو وحده الذي يجب أن يتوجه إليه الإنسان. ليس هناك واسطة بين الإنسان وبين ربه. . . . والأنبياء جميعاً أصروا على حقيقة واحدة هي وحدانية الله. هذه حقيقة اتفق عليها الأنبياء منذ موسى إلى آخر أنبياء اليهود»[16] وهذه الحقيقة التي يثبتها المؤلف هي خلاصة لرؤية إسلامية مصدرها القرآن. ولكن من وجه آخر فإن الذي ينتهي إليه المؤلف هو ـ فيما أرى ـ اختصار لطريق البحث لا يصور واقع الحياة العقدية لليهود، وربما كان هذا هو السبب الذي دعا الباحث إلى أن يستدرك بقوله: «وعلى الرغم من ذلك فإن تصور الإلّه عندهم تطور مع تطور الحياة عندهم رغماً أنه ظل إلّهاً

---

(14) الفصل: الجزء الأول: ص 186.

(15) نجد صورة من هذا التوافق في كتاب الفصل: الجزء الأول ص 186 مقابلا مع الفصل الثامن من كتاب اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

(16) الدكتور محمد جابر العال الحيني: في العقائد والأديان. الديانات الكبرى المعاصرة. ص 21 ـ طبعة القاهرة. 1971 م.

واحداً فهو إلّه حرب كما جاء في الأسفار الخمسة يحض على الغزو والاستغلال. ثم تطور هذا التصور للإلّه بعد الاستقرار في أرض كنعان «فلسطين» إلى أنه إلّه يحمي اليهود من أعدائهم بطريقة سلمية. ثم تطور إلّه بني إسرائيل فأصبحوا يتصورونه بعد الأسر البابلي في كل مكان مع شعبه الذين أسروا في الشمال وفي الجنوب وفي الشرق.... إن العقيدة اليهودية كما بشر بها الأنبياء والرسل شيء، وتصور الإسرائيليين وعقائدهم شيء آخر ذلك لأن بني إسرائيل كانوا قوماً اعتنقوا إلى جانب التوحيد عقائد باطنها التعدد لتأثرهم بمن حولهم من الأمم الوثنية وذلك حينما يزول عنهم تأثير الأنبياء»[17].

ربما يكون من حقنا أن نتوقف لنتساءل: إذا كان وجود الوثنية في عقيدة اليهود بسبب تأثرهم بمن حولهم من الأمم الوثنية[18] فلماذا لم يكن التأثير من جانبهم هم في عقائد الأمم الوثنية خصوصاً إذا اعتبرنا الوثنية على اختلاف صورها هبوطاً في الاعتقاد، ونظرنا إلى عقيدة التوحيد باعتبارها هي الغاية لما يمكن الوصول إليه من تصورات في قضية الألوهية؟

-6-

إن تعليل الوثنية في معتقد اليهود بالتأثير والتأثر غير كاف ومن ثم فقد يكون أقرب إلى الصواب أن نبحث عن عامل آخر قريباً حين نتناول بالبحث قضية أخرى لها اتصال مباشر بالعقيدة عند اليهود أو لنقل إنهما قضية واحدة ذات جانبين. هذه القضية تتصل بالتوراة الموجودة المتداولة ومدى موثوقيتها وهي كذلك تتصل بالتوراة المفقودة وما عسى أن يكون قد بقي منها من شذرات هي التي يستشف الدارسون من خلالها الأصول الأولى في دعوة موسى عليه السلام إلى التوحيد اعتماداً على نصوص الوحي الإلّهي قبل أن يبدلها القوم ويحرفوها.

لأمر مّا لا يُعلم يقيناً تسلطت الأضواء على العهد القديم جمعاً وترجمة ودراسة ومقارنة ونقداً وتحليلاً. وقد شغل هذا العمل حيزاً لا يستحقه من مساحة

---

(17) المرجع السابق. ص 216.

(18) يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى ما حشده ول ديورانت من معلومات في الجزء الثاني من موسوعته: قصة الحضارة.

الفكر الحديث والمعاصر في محيط الدراسات والبحوث المعنية بقضية المقارنة بين الأديان وخارج هذا المحيط في مسارات الفكر والثقافة بعامة. ومن الملفت للنظر أن نخبة من علماء اليهود هم الذين يتصدون لهذا العمل ويتصدرون موجة البحث هذه.

هل يكمن وراء هذا أن زعماء اليهود وقادتهم أيقنوا أن التطور في مجال البحث في اللغات القديمة والآثار والتاريخ والأديان لم يعد معه من الميسور التكتم على الأسرار والمخفيات في شؤون الدين أو في أمر النصوص فأوعزوا إلى المعنيين بشؤون البحث وموضوعات الفكر أفراداً أو هيئات منهم أو ممن يظاهرونهم كي يقوموا بالمبادرة فيما يتصل بكتابهم المقدس وتجديد الدراسة والبحث حوله؟

أم أن هذا العمل مدخل ومقدمة لعمل أوسع نطاقاً وأبعد أفقاً يهدف إلى دعوة تحللية مساحتها كل المعمورة ونهجها السرية التامة وهدفها فهم العلاقة بين الإنسان والدين ليسهل قياده ويسير إلى حيث يراد له المسير والمصير؟ إن تواجد الكاتب اليهودي سجموند فرويد ومدرسته «التحليلية» في هذا الجو الملبد يعتبر واحداً من مرجحات هذا الاحتمال وهو احتمال إن تعذر إثباته فإن من الصعب نفيه وإهماله. لقد بذر اليهود بذور الشك في توراتهم منذ أن اختلفوا عليها وافترقوا بسبب هذا الاختلاف: فقبل الصدوقيون من العهد القديم كتب موسى ورفضوا ما عداها ولا سيما المأثورات المنقولة بالسماع. وأضاف الفريسيون أسفار الأنبياء، بعد موسى فقبلوها إلى جانب الأسفار الأولى[19].

وطبقاً لرواية ابن حزم فإن اليهود «معترفون بأن التوراة طول أيامهم في دولتهم لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن وحده وبقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام. وما كان هكذا إلى واحد فواحد فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان لا سيما وأكثر ملوكهم وجميع عامتهم في أكثر الأزمان كانوا يعبدون الأوثان. ويبرأون من دينهم، ويقتلون الأنبياء. فقد وجب باليقين هلاك

---

(19) عباس محمود العقاد: حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، ص 38,47 طبعة دار الهلال. القاهرة. بدون تاريخ.

التوراة الصحيحة وتبديلها مع هذه الأحوال بلا شك. وهم مقرون بأن يهوآحاز بن يوشيا الملك الداوؤي الملك لجميع بني إسرائيل بعد انقطاع ملوك سائرَ الأسباط بَشَرَ من التوراة أسماء الله تعالى. وألحق فيها أسماء الأوثان، وهم مقرون أيضاً أن أخاه الوالي بعده وهو الياقيم بن يوشيا أحرق التوراة بالجملة وقطع أثرها»[20].

إن المعضلة الأولى إذن فيما نحن بصدده من التعرف على عقيدة اليهود من خلال مراجعة تاريخها وتبين مصادرها هذه المعضلة تكمن في فقدان التوراة التي أنزلت وحياً على موسى عليه السلام واختفائها، وفي اختلاق بديل عنها أضفى عليه اليهود قداسة، وصار مع شروحه مصدراً لعقيدتهم. حتى لو اعتمد الباحث نصوص هذه التوراة المختلفة فإنها ليست على درجة واحدة من الصحة والتوثيق والقانونية والانتشار. ولدينا رواية تورد قصة كتابة أسفار التوراة. وهذه الرواية وقصتها أشبه بالأسطورة وقد وردت في أحد الأسفار غير القانونية وهو سفر «اسدراس الثاني». وخلاصة ما يروى في هذا السفر فإن عزرا وهو أحد أنبياء التوراة وصاحب سفر معروف بأنّه «أعطى كأساً من مشروب عجيب أنزل عليه وحياً فأخذ يملي على الكتبة الخمسة الذين توالوا على نقل ما أملى عليهم بأحرف لا يعرفونها... وهكذا تم وضع أربعة وتسعين سفرا وعندئذ أمر الله عزرا بأن ينشر أربعة وعشرين منها.. وهي أسفار العهد القديم العبري، وبأن يحتفظ بالأسفار السبعين الباقية سرية لا يطلع عليها سوى الحكماء من اليهود»[21].

-7-

ويتعقد الموضوع وتتشابك خططوطه حين نعلم أنه إلى جانب العهد القديم على اختلاف بين فرق اليهود في قبول بعض أسفاره دون بعض فإن هناك مصدراً آخر لمعتقدات اليهود لا يقل في مكانته وأهميته عن العهد القديم بل يفوقه عند بعض اليهود إنه التلمود هذا الأخطبوط المتمثل في «روايات شفهية تناقلها الحاخامات من جيل إلى جيل»[22] وهذه الروايات تكرار لما ورد في الأسفار الخمسة

(20) رسائل ابن حزم: الجزء الثالث: ص 66.

(21) التوراة بين الوثنية والتوحيد: ص 105.

(22) الدكتور أحمد شبي: مقارنة الأديان: 1 اليهودية. ص 265. الطبعة السابعة. القاهرة: 1984 م.

ولصقت على مرور الزمن زيادات ولواحق إلى جانب الحواشي الكثيرة والشروح المسهبة. يضاف إلى ذلك أن التلمود تلمودان: تلمود أورشليم وتلمود بابل «وهو المتداول عند اليهود والمراد عند الإطلاق»[23].

لا يتأتى بحال أن يكون هذا الخضم من الأسفار المعلنة والمخفية وشروحها والتعليقات المتعاقبة عليها والترجمات المتابينة لها. ومن الروايات الشفهية كذلك لا يتأتى أن يكون كل أولئك مصدراً لعقيدة صحيحة تعتمد على أسس وبراهين. وإن صح أن يكون مرجعاً لمن تستهويه الأساطير والمعميات أو لمن يبحث عن سند صحيح أو سقيم يتكىء عليه في طعونه واعتراضاته على الدين والمتدينين.

-8-

وعن طريق الدراسات النقدية للتوراة ولعقيدة اليهود حُمّل الإسلامُ أوزاراً يدرك باحث منصف أنه منها براء، وعمت نتائج الدراسات على الإسلام وكتابه القرآن دون أن تعتبر أسسه ومسلماته وأصول عقيدته وطبيعة تصوراته ضمن مقتضيات الدراسة والبحث. وهذا مسلك تأباه الأسس العامة لمناهج البحث ومرده غفلة عن حقائق الإسلام، أو جهل بمضامين القرآن، أو تحامل يتسلل القائمون به خُفية وخِفية. إن الإسلام يرفض ويزدري مثل هذه الوسائل في البحث والدراسة لكنه يدخل إلى ساحة الحوار أو الصراع الفكري وهو مؤمن دائماً بأن الغلبة دائماً له فما هزم الإسلام في صراع فكري قط ويقيننا أنه لن يهزم. وإذا كان هناك من يدعو مخلصاً إلى ثورة حقيقية في الفكر الديني، وإلى تطبيق للنور الطبيعي في مجال الدين حتى لا يخلط الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق. وإلى الوضوح والتميز في الواقع الديني وإلى عدم قبول شيء على أنه حق في أمور الدين ما لم يكن كذلك وإلى تأصيل الدين وإخضاع الكتب الدينية للنقد التاريخي[24] إذا كان هناك من يدعو إلى كل ذلك فإننا نحن المسلمين نرحب بذلك لا لأننا موقنون بأن

(23) المرجع السابق: ص266.

(24) بتصرف من مقدمة الترجمة العربية لكتاب اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة بقلم الدكتور حسن حنفي «المترجم» ص11.

النتائج ستكون لصالح رسالة الإسلام والقرآن وفي حساب الإيمان الحق فقط ولكن اعتبار آخر وهو أن هذا العمل النقدي ضرورة يقتضيها تأصيل الإيمان، ويستلزمها الفصل في قضايا دينية عقدية عُلِّقت قديماً وما زالت حتى الآن.

إنه «من الجحود أن نجهل الطابع الأصيل للفهم الميتافيزقي في القرآن، وأهميته في تطور المشكلة الدينية في العالم اليهودي والمسيحي. كما أنه من الجحود أيضاً لهذا التأثير العقيدي الإسلامي أن نقول مع الأب «تيري» - في محاضراته عن الفلسفة الإسلامية والثقافة الفرنسية بالمعهد الكاثوليكي في باريس - [حَرَّم النبي صراحة أي استخدام للعقل في المشكلة الدينية لأن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه. والاجتهاد أو انطلاق العقل ليس من التوجيهات الأساسية للقرآن] فالقول بهذا يعني أننا ندرس في مقدمات مسيحية ثم نطبق نتائجها على مشكلة إسلامية وتلك بكل أسف هي العادة الغالبة على بعض الدراسات كما فعل العلامة الشهير جينيوبرت فإنه بعد أن درس العناصر التي تسم تطور العقيدة اليهودية والمسيحية طبق نتائجها بطريقة غير متوقعة على تطور العقيدة الإسلامية كأنما كانت موضوع دراسته»[25].

-9-

إن هذه الملابسات هي التي أوحت هذه الصفحات واقتضت أن نسجل بعض الملاحظات في هذا الموضوع رغم قدمه ومع كثرة الدراسات عنه ويقيننا بأن الفكر اليهودي قد تجاوزه بمراحل على صيغته هذه وبهذا النمط.

إن الدراسات التي تحاكم الإسلام وتؤاخذه بجرم غيره لا نطمع أن تتوقف إنما نريد أن تنكشف وهذه مهمة يقتضيها الفكر قبل أن يستلزمها الإيمان.

إنه لمن الشطط في البحث والتآمر المبيت على الإسلام أن يجمع باحث بين القرآن وبين العهد القديم ليوازن بينهما على اعتبار أن كلاً منهما وحي.

إن للقرآن من البراهين القطعية على أنه وحي إلهي ما لم يجرأ باحث معارض قديماً أو حديثاً على أن يتوقف عندها ناهيك بتفهمها ومناقشتها فأين هذه

(25) الظاهرة القرآنية لمالك بن بني. ترجمة: عبد الصبور شاهين - 243، الطبعة الثالثة. دار الفكر - بيروت 1986 م.

القمة والمكان العلي من سفاسف العهد القديم وخرافاته وأساطيره ومتناقضاته.

إن وضع العقيدة والتصور الديني بعامة في اليهودية هو الذي يغذي التيار المعارض للدين والمقلل من قيمته بل المشوه له. وقد برزت إلى الوجود كتابات تبشر بموت الإله ومثيلات لها أتت على نسقها تعلن «أن الدين سيستنفذ أغراضه ويستهلك مبررات وجوده. وأنه بوسع المرء أن يعد أن لمصاب الوسواس والمرض النفسي الوسواسي هو المرادف الْمَرَضي لتكون الدين وأن ينظر إلى هذا العصاب من حيث إنه نظام ديني شخصي خاص وإلى الدين من حيث إنه عصاب وسواس عام وأن كل العقائد الدينية أوهام لا دليل عليها. وأن الدين لن يخدم البشرية بقدر كاف وأن الانحلال الخلقي في جميع العصور كان يجد له سنداً من الدين وأن الخير بدون شك هو أن ندع الله وشأنه ونعترف بالأصل البشري المحض والخالص لكل ما في المدنية من تعاليم وقيود»[26].

إن هذا الخبال واللغو من القول والهذيان قد وجد رواجاً له بطرق مباشرة أو غير مباشرة في هذه القطعان التائهة والدمى المتحركة من الشباب في الغرب وفي الشرق كذلك وربما قُدِّم في موكب ثقافة العصر على أنه علم وله سند. وما من حرف فيه أو معنى من معانيه إلا ويمكن إرجاعه إلى أضابير العهد القديم وأسرار التلمود وخفاياه.

-10-

إن المعضلة بالنسبة لنا نحن المسلمين لا تكمن في تصورنا لعقيدة اليهود هل هي وثنية وشرك أم هي توحيد خالص بل إنما تتمثل في هذه الأثقال والأوزار التي يُثقِل بها كاهل الإسلام حين يكون البحث في عموم الدين ثم تتخذ اليهودية ومصادرها ممثلة لهذا الدين العام ومعبرة عن التصورات والمعتقدات فيه. لا مناص من عمل إذن يكشف نقطة الانحراف هذه، ويكشف معها كذلك الخطوط التي تربط في مسار الفكر العام بين الفكر الفرويدي الحديث وما يدور في فلكه أو يلتقي معه في الوسائل والغايات وبين الأصول اليهودية القديمة. وهذا جزء من العمل. ويتصل بهذا الجزء كذلك أن يعلم الناس من خلال كل وسائل

(26) دكتور صبري جرجس: التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: ص 265.

الإعلام أن القرآن قد أبدى للبشرية ما كان قد ووري على مدى عشرات القرون من سوءات اليهودية، وأن هناك خطوطاً فاصلة بين الإسلام واليهودية لا يمكن تجاوزها، وأن رسالة الإسلام وتاريخها في ضوء القرآن تتخذ مسارات متقاطعة دائماً مع الاتجاه اليهودي المنحرف والمحرف وأن الإسلام يكشف أوراقه ووثائقه لكل الباحثين شريطة أن لا يزن الباحث بميزانين وأن لا يخلط بين المتميزات، أو يجمع بين المتعارضات. ويدخل ضمن العمل الفكري الإسلامي كذلك أن نتتبع الفكر المحرف والبحث المزيف في كل حجوره وزواياه وأن ندور معه ونراوغ إذ يدور أو يراوغ وأن نقابل سلاحاً بسلاح. إنها مقتضيات الصراع لا تغنى عنها أرضية ثابتة نقف عليها، وقاعدة صلبة ننطلق منها. ولا تكفي لها المبادىء والمثل وحدها.

إن حركة الدعوة الإسلامية في تاريخها المعاصر من قبل الأفراد والجماعات ومن طرف من يهتم بأمرها من الهيئات يقع على كاهلها القدر الأعظم من هذا العمل. ومن ثم فإن اللازم أن تتعدد المسالك التي تنفذ منها أشعة الدعوة الإسلامية وأن تتسم مناهج الدعوة على تعددها بالتحرك المدروس والتكامل المقرر نظرياً والمطلوب عملياً.

إن هذه العناصر اللازمة في مجال الدعوة الآن لها من القرآن معين لا ينضب وفي رصيدها من عالم الواقع والممارسة وقائع وحقائق لا تنفذ مسجلة موثقة في حياة الداعية الأول رسول الله محمد ﷺ.

إنا إذا وصلنا الأسباب بين الدعوة الإسلامية وبين هذه المسلمات في تاريخ الدعوة وفي واقعها قد نصل إلى موقع في ساحة الفكر والثقافة وفي مجال الدين والدعوة يعلم كل الناس فيه مِن أمْر الإسلام وحقائقه وأصوله كما يعرفون من شأن اليهودية وتاريخها ويومئذ لا يقرأون القرآن بنظارة التوراة أو العهد القديم عموماً والتلمود ولكنهم سوف يقرأون القرآن بالعين المجردة ثم لهم أن يقرأوا بعد ذلك ومع ذلك ما شاءوا من عهد قديم أو جديد ولهم كذلك أن يوازنوا ويقارنوا وينقدوا ويفاضلوا ثم يقبلوا أو يرفضوا ويومئذ يستريح ضمير الداعية المسلم بل ربما يستريح ضمير البشرية المضطرب المُعَنّى. يومئذ كذلك يفرح المؤمنون بنصر الله؟.

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصورة والواقع

الأستاذ
عمر لطفي العالم

لم تستأثر شخصية في الشرق أو في الغرب باهتمامات المفكرين والباحثين على اختلاف أجناسهم وتوجهاتهم كما استأثرت بها شخصية الرسول العربي ﷺ. ومن الصعب التنبؤ بحجم ما كتب وقيل في شأن رسالة الرسول، فقد اجتذبت دعوته العقل منذ ظهوره، وامتلكت ناحية القلم بعد وفاته، وستظل الشغل الشاغل لكل طالب حقيقة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وحين نبحث عن السبب، ونقتصي حوافز الاهتمام، نوشك أن

لا نجمع على رأي ولا نستقر على جواب، لا لأن النبي في تعدد مناقبه، وشمولية دعوته التي جمعت كما لم يجمع بين مثلها بين الدين والدنيا والآخرة والأولى - شكل ظاهرة استعصى على بعض الناس فهمها، وكان الرأي السائد دائماً أن الأنبياء واحد، تجمع بينهم صفات مشتركة وملامح خاصة، هي المقياس المعتمد والمعيار الثابت للحكم لنبي أو عليه ولا ثبات نبوته أو نفيها. !

إننا لا نسعى من وراء هذا الكلام إلى تقديم انطباع بوجود مثقال ذرة من شك، فالنبوة بالنسبة لنا مسلّمة غير قابلة للنقاش والنظر، وكل ما أردنا قوله وتصحيحه، هو بعض المفاهيم الخاطئة من خلال الرأي وضده، وتشخيص جانب من أزمة أسهمنا فيها بقدر وفير حين قدمنا للعالم مادة مشوشة وروايات مختلفة حول السيرة النبوية. إن الحاضر مرآة الماضي ولا بد لنا من عودة إلى ذلك الماضي لعلنا نجد عنده الإجابة لأسئلة معاصرة كثيرة.

يمكن القول: إن الإطار الفعلي الذي وضعت فيه صورة الإسلام على مدى قرون طويلة، كان سلسلة من الإفتراءات والتهم التي تناولت شخص الرسول أولاً والرسالة التي بعث بها ثانياً. ولقد أجمل مؤلف كتاب الإسلام والغرب[1] خطة الأيديولوجيين المسيحيين لخلخلة جذور الإسلام في عبادة وردت في باب النبوة المزيفة PSEUDOPROPEIECY: «لقد بدا لأولئك الأكثر اهتماماً أن الهجوم المسيحي يجب أن يُوجه بمجمله إلى تعرية الرسول، فإذا أمكن إظهاره على حقيقته، أي تجريده من صفات النبوة، فإن ذلك سيؤدي إلى انهيار صرح الإسلام كله»[2].

ولقد تبارى الكتّاب والمنظّرون المسيحيون، أيّهم يكيل أكبر قدر من السّباب لشخص الرسول ﷺ، وبلغ الحقد ذروته على يد بطرس المبجل من بواتييه وبيدرو وبطرس المبجل. إننا لا نشعر بأية متعة ونحن نردد هذه الأراجيف. وما نقوله على مضض إنما هو لتغطية مرحلة هامة من تاريخ أوروبي حافل بكل أنواع الكيد للإسلام. وما دمنا بصدد الحديث عن ذلك المبجل(PETERVENERABLES)، وهو شخصية لها وزنها في تاريخ الكنيسة، فلنذكر له هذه العبادة التي أطلقها قبل سبعة قرون تقريباً ولا زالت تشكل لدى

---

(1) Dorman.D. Islam and the west. Edmburg 1960-1966 P.48-67-68.

(2) Lohmanu theodor. Islam jahr?. 4 teil.

الكثيرين منهم دليلاً دينياً: «إن أوضح منهج لمصداقية النبوة، هو النبح الذي يتضمن رفض دعوة محمد»[3]. ولقد أردف ذلك بتحذير جاء فيه: (النبي لا يقول إلا الصدق لأن الرب صادق لا يصدر عنه كذب. والثاني الإحسان والعفة. والثالث المقدرة على صنع المعجزات. والرابع شريعته التي أتى بها أن تكون مقدسة وخيّرة، تقود الأمم إلى عبادة آله واحد، والبشر إلى طهر الحياة والوئام والسلام. وكل من أظهر نقيض ذلك لا بد وأن يكون نبياً مزيفاً)[4] واختلفت الصورة على يد المستشرق فوك بعد دخول بعض العناصر الإيجابية: «.. يعتبر محمد حتى عصرنا هذا في عداد الشخصيات التاريخية العالمية التي لا يُختلف في شأنها. فقد تفاوت الحكم عليه إبان حياته كرسول مرّة، ومريض يبعث على السخرية تارة، وارتفعت صورته بعد وفاته في نظر قومه إلى مرتبة فوق بشرية، بينما طلاها هجوم الخصوم بأشد الألوان حلكة، لكنه منذ أن لقي تقديراً منعنعاً من جانب المراقبين الدينيين المتحررين، تفاوت حكمهم عليه وتراوح بين النظر إليه كحكيم فذ.. إلى مصروع يستدر الشفقة.. إلى..)[5]. وكان لا بد أن يمضي زمن على هذه الملامح قبل أن تأخذ في الزوال والاضمحلال لتحل محلها أفكار وانطباعات جديدة بعد أن أخذ الحق يجد طريقه إلى عقول المتبصرين والراغبين في رؤية الحقيقة: (.. لو كان محمد يعاني منذ طفولته من مرض عضال حقاً، لما تخلى عن هذه الذريعة أبداً. بل من غير المعقول أن ينجز رجل مريض ما أنجزه محمد. ولا سبيل إلى إنكار عدد من الحقائق، فقد كان تاجراً موهوباً بارد الطبع، وأن قراراته عادة ما كانت تصدر عن غريزة سياسية ذكية متبصرة، وإنه كان دليلاً نشطاً للقوافل، وقائداً بعيد النظر للدولة ولمجتمع ديني نام على حد سواء، وهذه كلها تظهر بما لا يدع مجالاً للشك في أنه كان سليماً ومعافىً. وقليلاً ما تحدث الكتاب والمعلقون في الحقل الديني منذ زمن غير قريب عن شذوذ وشطط. وتضافر الجميع يداً بيد يجمع بينهم الطموح لإسقاط خصم حيثما وجد من يحمل قيمه، وكانت كل وسيلة لبلوغ ذلك الهدف مشروعة. ولم يجرْ تقويم شخصية على النحو السيء الذي قُيمت به شخصية محمد خاصة من قبل

(3) Islam 48.

(4) Fück.Y. Omgenahta"t des aralishm propheten Z.D.M.E. 90/1936.

(5) Lohmanu. The.P.462.

الكتاب الغربيين، الذين كانوا مهيئيـن لتصديق أي شيء رديء ضده. وحين كانت تخفف تهمة إلصاق صفة الدجل به، سعوا إلى محاولة وصمه بالمرض والجنون لنفي صفة النبوة عنه. غير أن كل الاطروحات الدراسية التي قالت بتعرض الرسول إلى نوبات صرع منذ طفولته المبكرة، وبميل هيستيري إلى الكذب والغش، ووقوعه تحت تأثير نوبات الحمى العصبية، وإنه كان ضحية الأشباح والأرواح، فكان يعاني من ارتعاش جسماني وخلل عقلاني كانا هما السبب في تهيؤاته البصرية ورؤاه، ومن الخوف العصـابي، وانفصام الشخصية، وتشنجات كتشنجات الكهان ليوهم من حوله بطبيعته فوق البشرية، كذلك تلقيه الوحي من إنسان في مستهل دعوته، كل هذه الدعاوى قد سقطت وثبت عدم صحتها، بل العكس هو الذي حدث، فالذين قالوا بهذا الكلام لم يحلوا المشكلة بقدر ما زادوها تعقيداً، ويجب أن يساورنا الشك مستقبلاً في إمكانية إثبات أي ظاهرة خلل في سلوك محمد)[6].

ويصرون على عدم الاعتراف لمحمد بالنبوة، ولكن لا يستطيعون تجاهل القوة الروحية الهائلة التي كان يتمتع بها لِما رأوا من أعماله وأفعاله وأقواله: (..أن من غير المفيد فهم محمد خارج إطار زمانه وبيئته. ولقد كان أنصاره الذين رافقوا وحيه، ينظرون بإيمان إليه وهو ما بدا في نظرنا شيئاً غير عادي. إن بعض وسائل التنويم الذاتية، والتأملات، وممارسات الغيبوبة، كانت معروفة لدى متصوفة الشعوب المتقدمة حضارياً ضمن شبه الجزيرة العربية وحولها ولربما حولها محمد من صيغتها الخام إلى عقيدة مطلقة صالحة، وربما تحقق له بلوغ القرب الإلّهي جراء إيمانه بإمكان بلوغه بالصبر والمثابرة وبعض رياضات العبادة..)[7].

ومن مـظاهر هـذا التحول في المـوقف الـديني مـا ذكـرتـه المستشرقـة شيمل(SCHIMMEL)، وقد جمعت في عبارة واحدة بين النقيضين، الصورة الكئيبة السابقة والحقيقة الجديدة: «.. لقد أثار محمد من الخوف والكره وحتى الازدراء في عالـم الغرب أكثـر مما أثارته أي شخصية تاريخية أخرى. فإذا ﷺ دانتي في كوميديته الإلّهية في أسفل سافلين، فإنما كان يعبر بذلك عن أعمق

---

(6) Lohmanu. The.P.S.P.

(7) lohmanu. The.P.S.P.

المشاعر لدى مسيحيي القرون الوسطى الذين لم يكونوا يدركون بعد، بأن ديناً جديداً إيجابياً ناجحاً وُجد إلى جانب المسيحية، يشكل معتنقوه جزءاً هاماً من حوض المتوسط الذي كان خاضعاً للهيمنة المسيحية)[8].

والآراء السابقة تمثل مرحلة زمنية غلبت عليها سلطة اللاهوت وطابعه، لا بالنسبة لشخص الهول فحسب، بل لكل ما جاء به الإسلام من تعاليم. وقولنا هذا لا ينفي وجود استثناءات هامة على صعيد الفكر، كانت تظهر تمرداً على القاعدة وخروجاً جريئاً على الرأي العام، وتضيء بآرائها المتلألأة حلكة الفكر الأوروبي في أشد الليالي قتامة. وإذ تتجه نيتنا إلى عدم الأخذ بالظواهر الرومانسية ـ على جمالها وإيجابيتها ـ، وبالتقيد بدلاً من ذلك بالظواهر الدرسية ـ على سلبيتها ـ، فلابأس من الإشارة إشارة عابرة إلى شخصية جدُّ مرموقة من القرن السابع عشر كان له رأي في الإسلام ونبيه، كلفه الكثير الكثير وعانى منه الأمرّين، إنه (رايسكه)، المؤرخ، اللغوي، شهيد الأدب العربي كما يسمونه، الذي حرم من كل شيء، وكان من الممكن أن يتحصل على كل امتياز في وقت عصيب جداً مقابل شهادة منه واحدة، تصف محمداً ﷺ بأنه (نبي مزيف غشاش، وتصف دينه بأنه خرافة مضحكة)، وأدلى الرجل بشهادته (.. فرأى في ظهور محمد وانتصار دينه ضرباً من الحوادث التي لا يجد لها العقل البشري تفسيراً، بل يرى فيها بنفس القدر مشيئة إلهية عليا)[9].

ومنذ ظهور نهج الدراسات المقارنة واعتماده منهجاً معترفاً به وله في الجامعات الأوروبية، اختلف أسلوب التعامل مع الإسلام ورسوله معاً، وغدا بالإمكان رفض أي رأي لا يلتزم بخط فكري معين. ومنذ ذلك الوقت أيضاً بدأ التفكير في طعن الإسلام ولكن بإسلوب رصين مهذب، ظاهره العلم والمنهجية وباطنه الدس والهدم. لقد حاول الدارسون الوقوف على أوجه الشبه والاختلاف بين الأنبياء والهل منذ عهد إبراهيم عليه السلام، بقصد حشر نبوة محمد ﷺ في

---

(8) Shuimmel. Amme Marin. und Mohammad ist sein Prophet. Dusseldorf 1981. introduction.

(8) Schimmel.P. Mouhammad, dos schoine Beild P.21.

(9) Fu¨ch.J.A. Studiun in Europa 1955 Leipzig. Reishe, Sein lebem 1783.

مربع ضيق، والقول بمخالفة النبوة الإسلامية لنبوات السابقين فماذا تقول تلك الدراسات؟

إن التوراة لم تشر إلى التكليف والوحي وكل ما جاء: «وتكلم الرب إلى إبراهيم: أترك أرضك وأهلك وبيت أبيك وارحل إلى الأرض التي سأريك، لأنني سأجعل منك شعباً كبيراً، واجعل من اسمك شيئاً عظيماً ولتكون مباركاً: موسى 12، (3-1) ولقد قدّم القرآن عرضاً مشابهاً للشروح اليهوديةMIDRASCH ـ والحديث له ـ ذكرت بالإسم لا باللفظ: **﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السمٰوات والأرض وليكونَ من الموقنين. فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هَذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون.. إني وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾** الأنعام 75 -79.

والملاحظة الأولى التي سجلها الكاتب هي أن هداية إبراهيم والأنبياء الآخرين المشار إليهم في القرآن الكريم لا تتفق مع ما ذكرته السيرة عن حالة (اللاوعي) التي كان يتعرض لها محمد..[9]!

وبخصوص موسى عليه السلام فقد جاء: (.. وبينما كان يرعى الأغنام في الفيافي البعيدة ذات مرة، قادته قدماه إلى جبل الرب، جبل الطور. وهناك تبدى له ملاك الرب كشعلة نار خرجت من شعاب شجرة شوك. وحين نظر إليها رأى الشجرة والنار تشتعل فيها دون أن تمسها بسوء. هنا حدَّث موسى نفسه: سأذهب إلى هناك لأنظر في ذاك الأمر العجيب كيف لا يشتعل الشوك؟! وحين رأى الرب مقدمه ناداه من بين الشعاب: يا موسى! يا موسى! ورد بقوله: ها أنا ذا. فقال الرب لا تقترب. اخلع نعليك لأن الأرض التي تقف عليها أرض مقدسة وقال: أنا رب أبيك، رب إبراهيم وإسحٰق ويعقوب. وغطى موسى وجهه خشية أن يرى الله جهرة (هنا كلفه رَبه بإخراج بني إسرائيل من مصر)[10]

---

(10) Enwin. Gna¨t, Mohammad Iserufug. Bustan 8i 1967 P.20-28.

موسى (3) 2.

والقصة التي ذكرها القرآن قريبة الشبه جداً من الواقعة المذكورة. قال تعالى: **﴿وهل أتاك حديث موسى. إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى. وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى. إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري. إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى. فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى﴾** (طه 10 -17).

والملاحظة الثانية للكاتب هنا، هي الإفادة في تحديد طبيعة الشيء الذي تجلى لمحمد في غار حراء؛ أهو الرب أم الملاك، واستبدال رسالة موسى برسالة محمد[11].

- ومن إنجيل متى تعميد المسيح: (.. فلما اعتمد يسوع صعد للوقت من الماء. وإذا السماوات قد انفتحت له فرأى روح الله نازلاً مثل حمامة وآتياً عليه وصوت من السماء قائلاً هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت) (3/16) ومن الحوادث التي سبق وصفها يستفاد أن الوحي الذي يرى ويسمع وقد يسمع فقط وقد يرى ولا يسمع.

- وأما عن نبوة محمد، فقد استند في معلوماته إلى مصدرين: القرآن الكريم والسيرة النبوية. وبمقارنة النصوص والآيات الكريمة المتعلقة بحادثة الوحي مع قصص التوراة والإنجيل وما في حكمها استخلص أن الآيات الكريمة لا تقدم شيئاً غير عادي أو شيئاً خارقاً حسب تعبيره. ولقد استبعد الرواية الخاصة بورقة بن نوفل وذلك لأسباب (نفسية) تتلخص في أن الموصى إليه لا يطلب الرأي من رجل على غير دينه وفي مسألة خطيرة هي من صلب عقيدته. واحتج بأنه كان لورقة مثل هذا النفوذ على النبي لوجب عليه - النبي - أن ينخرط في دين النصرانية مثله. ولا يكتفي الكاتب بهذا القدر بل يتساءل في دهشة: كيف يسمح لتلك الأسطورة أن تختلق وفيها غض من مكانة الرسول. ولم يستبعد أن يكون الرسول هو الذي (ابتدعها) كوسيلة (تبشيرية) لدينه الجديد[12].

(12)(11) Ibid.

ـ وعن المعراج قدم هذه الصورة: (.. تعرفتُ في شخص يسوع إلى إنسان عرج به قبل 14 سنة حتى السماء الثالثة. أن صعد بجسده وروحه لا أعلم الله أعلم. وأعرف أنه سيق إلى الجنة فسمع كلمات يستحيل وصفها ولا يسمح لبشر بالنطق بها. إن كان دخل الجنة بجسده وروحه لا أعلم الله أعلم.!

ـ وعن المشاهدة في العهد القديم نقرأ عن (Isaya)، أحد أنبياء الله الأربعة إلى بني إسرائيل «.. وبينما كان يتحدث من خلال الروح القدس، وكان الجميع منصتين، توقف عن الكلام فجأة ونزع وعيه منه فلم يعد يرى أحداً من الرجال الذين كانوا يقفون أمامه. فكانت عيناه مفتوحتين وفمه أخرساً. ونزع الشعور من جسده لكن نفسه كانت لا تزال فيه لأنه رأى وجهاً».

ـ وتحدثنا سورة الإسراء أيضاً عن مشهد من مشاهد الوحي: ﴿.. **وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً**﴾ الإسراء/62.

ـ وعن شجرة السدرة هذه نقرأ هذه المقتطفات المأخوذة من ملاحم أفرام الآشوري أو ما يسمى بالتراتيل الفردوسية حول رحلة في الجنة:

«بأم عينيّ رأيت الجنة..
وفي ذلك الكتاب وجدت المدخل والمعبر إلى ذلك الفردوس.
ودخلت..
ظلت العين خارجاً ودلفت الروح.. ورحت أطوف
بلا كتاب
وهناك رأيت أشجار الحق»

ويستطرد في تلك التراتيل قائلاً:

الجنة مقسمة إلى درجات: السفلى للأدنين، وجنباتها للمتوسطين، وذروتها للعليين. بلى، ربما كانت الشجرة الممجدة، شجرة الحياة التي من ضيائها شمس الجنة.

أوراقها ملساء. وعلى صفحاتها تنعكس جمالات الأرواح في الروضة. تنحني كما لو كانت تريد الصلاة.. وفي الوسط غرس شجرة وملأها بالخشية وأحاطها بالخوف. وفيها سمع آدم مرتين: لا تأكلا من هـذه الشجرة إنها مجتنبة..!

ـ وثمـة إشـارة إلى إخفـاء شجـرة السـدرة: (.. والمـلائكـة SERAPHYME)، تسعى لإخفاء ضياء الأشجار وأغصانها بأجنحتها كي لا يشاهد سيدها.

ولعل هذه التورية أو (التغشية) هي التي أرادها القرآن: **﴿ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى. عندها جنة المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى. ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾** النجم 13 -18 يمكن أن نجمل الأفكار العامة في هذه الدراسة بالآتي[12]:

١ ـ أن السيرة النبوية، بالرجوع إليها، حرصت على تصوير الرسول وهو في حالة غيبوبة، EXTASE، عند تلقي الوحي، الشيء الذي يتعارض مع قول الله تعالى: **﴿فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً﴾** طه 114.

٢ ـ ليس في القرآن الكريم إشارة واضحة ولا دليل ثابت لأول واقعة وحي، وإن التأكيد جاء من غير القرآن...

٣ ـ يستفاد من الروايات التي وافانا بها التوراة والإنجيل حول تطابق وانسجام وحي الأنبياء، أن الوحي حادث هام لا يُنسى ولا يكتم ولا يجوز أن يهمل بصورة من الصور. والوقائع المشار إليها لا تتمشى مع الحقائق التالية:

(أ) أن سورة اقرأ لا يصح اعتمادها (منطلقاً نفسياً للنبوة). وإن الرؤيا الثانية حدثت بعد الوحي بوقت طويل، أي بعد الصدام بأهل مكة فقط بل هي سلاح في النزاعات إذا تساءل:

(ب) إن لفظ (اقرأ والقرآن)، سبقت إليها اللغات والديانات الأقدم سماوية

---

(12) Ibid

كانت أو غير سماوية، وأنها تنحدر من أصول آرامية وعبرية. أما المرادف في العبرية فهو كلمة ,qri¯a أو ,Miqr¯a وفي الآرامية المسيحية الشرقية qerjan¯a، وإن اللغويين رأوا في وزن (فُعلان) (قرآن) تعبيراً متحلاً لا أصيلاً. والمعنى الذي يؤديه اللفظ الذي يرجع تاريخه إلى 722 سنة قبل المسيح هل (أنقل أو بلغ) لا كما جاء في السيرة إقرأ بمعنى (أتلُ). أما الغاية التي كانالرسوليرمي إليها، فهي القول بأن الكتاب ليس من بنات أفكاره وإنه ناقل فقط.

ولكي نوفي الدرس حقه، فلن نتوقف الآن لمناقشة هذه الأفكار وتقليبها على وجوهها المختلفة، بل سنمضي قدماً في تسليط مزيد من الضوء ورفدها بوجهات نظر أخرى مشابهة، مستقاةٍ من مصادر نهلت من مشرب واحد.

لقد أنحى أحد الدارسين الأجانب باللائمة على الشارحين المسلمين لأنهم لم يرجعوا إلى كتاب الله جيداً قبل البحث عن تفسير لظاهرة الوحي في سورتي النجم واقرأ. وقد استدل الباحث بالقول المنقول عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «كان قلب النبي يرى وعينه نائمة». ومثل هذا القول يشترط حسب رأيه النوم المسبق، بينما الآية الكريمة التي تلي 53/17 تقول: ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾..!! يضاف إلى ذلك عدم الاتفاق حول السورة التي سبقت في النزول.

- وتحدث المستشرقان، الألماني رودي باريت، والإنكليزي مونتجمري واط عن شيء غير معتاد في النبوات[13]، قدمته سورتا النجم والتكوير. فبينما يسلّمان بوجود مشاهدات ينفيان أن تكون لهاتين السورتين أي صلة بتلك المشاهدة. لقد اعتبرا ذلك النوع من المشاهدة وليد توتر وتفكير دائم مسبقين. إنها ليست هدفاً، وليست حديثاً موجهاً إليه ﷺ. لقد تحدث واط عما يسمى (INTERIOR LOCUTION) وبعبارة أدق، تحدث عن (نطق ذهني INTELLECTUAL LOCUTION). لقد استقبل النبي خبرا بدون كلمات، بصورة داخلية خالصة، روحية، وبالفهم. والمقولة هنا محاطة بالكتمان المبهم الغامض الذي تكتنفه الأسرار، ولاذ محمد إزاءه بالصمت. إن القارىء الكريم مطالب بأن يفكر معي، فكلانا معنيان بهذا الأمر. إنه بقوله هذا لم يخالف القرآن الكريم ولا السنة من حيث الظاهر، وهو يريد الوصول إلى شيء فهل عرفت ذلك الشيء؟!

---

(13) Ibid

- وطالما أن الأمر يتعلق (بالوحي) (INSPIRATION)، فقد رجع المستشرق لوهمان[14] إلى أصل الكلمات ودلالاتها وتطبيقاتها في القرآن الكريم، وتوصل في النهاية إلى أنها الإلهام والوسوسة، وبها لا يخاطب الأنس وحدهم ولا هذا العالم بمفرده، وإنما العالم الأكبر والأصغر والجن والإنس معاً والملائكة والشياطين وأصدقاؤهم الكفار (الآية 121 سورة 6).

- وانتقل لوهمان إلى سيرة الرسول السابقة إلى التحنث. فلم يجد فيه سلوكاً متفردا خاصا، لأنه بني على رأي ابن هشام من أن التحنث عادة قرشية، وإن (حابل) بطريرك ايبلا كان يتحنث في غار ويترك مواشيه ليفكر في زوال العالم، كما أن يوحنا المعمدان وبوذا وبولس الرسول وكثيرين غيرهم كانوا يعتكفون زهداً. وفي هذه أيضاً أدعوك إلى التفكير معي فيما يريد قوله والوصول إليه ونحن نتحدث عن ظاهرة النبوءات بتطبيقات تاريخية مجربة مدروسة حسب رأيهم. إن التحنث الذي دافعنا عنه ورأينا فيه ميزة تتحدث إلى جانب النبوة رأى فيها نوعاً من الإعداد النفسي والذهني ظل ينخر في نفسه (ﷺ) حتى ظهر، ذلك الوحي، ولكن ليس فجأة الذي عودنا أن ينزل على الرسل والأنبياء الآخرين دون سابق إعداد فهل ترى؟!!

- «وبكلمة جامعة يمكننا القول، إن محمداً في هذا الوقت من حياته التي تميزت بالميل إلى الوحدة، كان شخصية طلائعية حساسة. وهنا حدث بعدئذ، وبعد تمارين روحية طويلة وشاقة، أن جاءه الوميض المتقد، فاكتشف أنه رسول، وبذلك قطف أولى ثمار تدريباته الرهبانية»[15].

وبعد هذا الشرح، لا أعتقد أن الفكرة في حاجة إلى مزيد من الإيضاح.

- وثمّ فكرة أخرى هامة لا أريد أن أبرح هذا الموضع قبل أن أشير إليها إن رد رسول الله ﷺ على نداء جبريل عليه السلام (اقرأ)، كان واحداً من ثلاث حسب اختلاف الروايات: ماذا أقرأ؟ ما أنا بقارىء! واحتمال ثالث هو (لن أقرأ) وهو الذي تبناه المستشرقون وأيدوه ورأوا فيه صيغة رفض صحيحة لها مثيلاتها ومرادفاتها في النبوات السابقة: أليس ذلك عجيباً؟! والأعجب من هذا العجب،

---

(14)-(15) Lohmanu, theodor sura 96. Iv Teil.P.462. 63-44.

تعجبهم من السيرة التي لم تشر إلى الوسط ولا إلى طبيعة المناسبة التي سيقرأ محمد فيها!!

- وماذا أيضاً عن الفترة أو انقطاع الوحي التي دامت زهاء ثلاث سنين، ونزلت بعدها سورة (الضحى) بعد انتظار طويل؟ في هذه المناسبة يقول منتجمري واط: «لقد تخلى محمد ثلاث سنوات بطولها عن دعوته إلى أصحابه سرا. وبعد انقضائها عاد إلى دعوته العلنية. ومن حقنا أن نفترض بأنه كسب خلال هذه الفترة بعض الأنصار، الذين اقتنعوا بصحة وأصالة دعوته. إذن يجب علينا أن نفرق بين مرحلتين من مراحل الرسالة ونشاطها، مرحلة خاصة ومرحلة معلنة. إن الفترة لا تزيد عن كونها تكريساً للزمن، للاستعداد في سباق محمد كرسول. فمحمد لم يصبح عالمياً رسولاً بضربة واحدة كما هو الشأن في المسيح، بل بدأ بعشيرته الأقربين[16]؟؟!! سخرية في قالب الجد...

إن الدراسة السابقة كما رأينا من الأمثلة المضروبة تقوم على المقارنة لاستخلاص الفوارق. وهي امتداد لأول محاولة في هذا الاتجاه ظهرت في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وكان صاحبها المستشرق الألماني اليهودي ابراهام جايجر[17]. ولقد تحدث جايجر في مقدمة كتابه عن الشروط والضوابط التي يجب اتباعها للجزم بعملية الأخذ والاقتباس بين نبيين فكانت على الوجه الآتي:

(أ) ما يخدم المقارنة من الآراء والمقولات.

(ب) لا تصح المقارنة بين المقولات (القرآنية) واليهودية إلا إذا تيقنا من أن الأولى تم تدوينها بعد الثانية وأنها كانت موجودة لدى الكنيس.

(حـ) أن يجتهد الباحث في السؤال حول، ما إذا كان مجرد التشابه بين فريقين عقائديين مختلفين يعني بالضرورة اقتباس الواحد من الآخر.

وإذا اعتمد جايجر ومن سار على نهجه مبدأ المقارنة في رسم ملامح النبوة - وأغلب هؤلاء من اليهود - فلقد استنت طائفة أخرى منهجاً آخر وهو التاريخ.

---

(16) Watt.M.Mohammad at Mecca OXFORD 1953 P.52.

(17) Geiger. Abraham. Was hat Mohammad as dem Jodertm afgewmm 2. recvidierte Aflage Leipzig 1902. EINLEITUNG.

ففي عام 1843 ظهر كتاب جوستاف ڤايل «محمد الرسول، حياته وتعاليمه»[18]. وخلال الأعوام 1858 وحتى 60، قدم فرديناند فوستنفلد سيرة ابن هشام في نصها الأصلي. وقبل قرن وربع قرن من الآن ظهر كتاب تيودور نولدكه (تاريخ القرآن)[19]. وبعد عام من ذلك التاريخ ظهرت الترجمة الألمانية لسيرة ابن هشام[20]. ولم يقف من تلي هؤلاء متفرجاً، بل اسهم بنصيبه ولكن في نفس المنحى والاتجاه. وكان من أبرز هؤلاء الفرنسي ليون كاتان[21]، والهولندي سنوك هورجرونيه[22]، والمجري جوزيف هوروفتز[23]، والألمانيان فرانتس بوهل[24] وتور آندريه[25]، والإنكليزيان ريتشارد بل[26] وزميله مونتجمري واط[27]. وسائر هؤلاء الأعلام كان لهم نصيب في رسم صورة النبي العربي وما أنزل عليه والبيئة التي عاش فيها. ولعل أهم هذه الكتب وأكثرها لفتاً للنظر كتاب هيرمان شتيجلر (عقائد الإسلام)[28] الذي حاول تصدير القضية على النحو التالي: «كيف ينظر المسلم بعين اليقين، وكيف يجري تصنيف كافة الأسئلة التي يوجهها غير المسلمين من هذا المنطلق حول تطور البنية التاريخية الإسلامية».

قلنا إذن؛ إنه المنهج التاريخي إلى جانب منهج الدراسات المقارنة، معاً وجنباً إلى جنب، تحركاً سويَّة كمنهجين (علميين) يحظيان بقدر وافٍ من الاهتمام، في رسم ملامح الصورة. ومن التاريخ وقع الاختيار على مصطلح جديد هو

---

(18) No¨ldek, Theo. Ceschichte des Qurans 2 Auflage von sehuwalles Leipzig 1909.

(19) Fiuge. Gustav, Mohammad. sein Leben und Lehone 1875 Leipzi¨g.

(20) Translation. Fbmhsan Biognaphie.

(21) Catoun, Leone. Ammali dell blam I. Mailand 1905.

(22) Horjoroge, Smouch. oher Lohman.

(23) Horanits.V.Quran Untersuehyer Berhim-Leipzig 1926.

(24) Bahl. Franz. Das Lebem Mohammads. Heudellong 1955.

(25) Andrac. For. Die Legenden ron Bermfug. M.in le monde ornetela VI Uppsula 1912.

(26) Isell. Richard. The Oeiger of Islam in the doristain invronment london 1926. introduction.

(27) the same source P.52.

(28) Sthriglecha, Herman, die Glaubes herbe M.ind Wirien 1962.

(الإسقاط)[29]. (PROJIZIEREN). والإسقاط هو تصور الذات في الحدث أو الواقعة التاريخية. قالوا: إنالرسولﷺ، وهو الخبير، الملمّ، المثقف، العارف بأحوال وثقافات الأمم السابقة، كان يعلم أن في حوزة الجـاليتين اليهـودية والمسيحية كتباً مقدسة، وإن هذه الكتب من أصل سماوي، وإنها في جوهرها متطابقة فيما بينها من جهة، ولما كان ولما كان الأمر كذلك، وجب إذن أن تتطابق رسالته إلى أمته مع هاتين من جهة أخرى وفي تصور آخر، أنه عاش تلك الحقيقة في حالة أشبه ما تكون بلا انفصام. وانطلاقاً من هذا التصور، فإن كثيراً من المضامين التي جاء بها الإسلام، وخاصة قصص الأنبياء، والخلافات العقائدية المتعلقة بنبوة عيسى وحادثة (صلبه)، والتثليث (TRILITAT)، بل وحتى الأفكار المركزية في العقيدة الإسلامية كوحدانية الله، واليوم الآخر، جميعها، كانت نوعاً من الإسقاط، أو وليدة حادثة معينة طبعت حياة الرسول وأثّرت في مجرياتها[30]. وقد نشط خيالهم، فذهبوا إلى القول بأن الرسول ﷺ، استفاد من قصص الأنبياء والأمم المندثرة وأخبارها في تقديم العبرة والعظة لأمته لتعرف ما ينتظرها إن هي عصت رسولها. والشيء الأخر أنه، رسول الله، رأى في ذكر الأنبياء وتخليدهم نبوة متجددة، سواء كان ذلك بالنسبة لنوح، أو إبراهيم، لصالح ولغيره من الأنبياء. «.. وقد اعتبر محمد قصص الأنبياء الأولين أو الحوادث التي يستقيها من التاريخ في منزلة الوحي، وألبسها ثوب العربية وجعلها ذات بنية واحدة..».

لكن نظرية التطابق الجوهري بين سائر الأديان السماوية والتي دافع عنها بعض المفكرين المسلمين مثل البيروني الذي ذهب في اختياراته حداً أبعد مما يجب، إذ استعار عبارات ماني الشهيرة: «.. إن الحكمة والأعمال هي التي لم تزل رسل الله تأتي بها في زمن دون زمن. فكان مجيئهم في بعض القرون على يديالرسول الذي هو البدء في بلاد الهند، وفي بعضها على يد زرادشت إلى أرض فارس، وفي بعضها على يدي عيسى إلى بلاد المغرب، ثم نزل هذا الوحي وجاءت هذه النبوة في هذا القرن الأخير على يديّ أنا، ماني رسول إلّه الحق إلى

---

(29)-(30) (محاضرة باللغة الألمانية 8 نوفمبر 1951) في جامعة تيونجن الصفحات 218-215.
Poret. Rud. Mohammad-Geschichtabild.

أرض بابل»[31]. نقول: إن نظرية التطابق التي دعا إليها الرسول لم تعد قائمة بعد المعارضة التي وجه بها من قبل (أهل الكتاب) بعيد هجرته إلى المدينة. وكان من آثار ذلك أن أعاد تقويم موقفه: «إن الديانتين اليهودية والمسيحية في الصورة التي ظهرتا بها في عصره تمثلان التشويه وتزوير الحقيقة الواحدة..)[32].

تلك هي الصورة التقريبية التي حصلنا عليها ونقلناها دون تزيين أو تحسين. ومع ذلك، فلا نعتقد بأن المسألة سُويت على هذا الشكل. فثم عامل ثالث كان له أثر غير هينّ في رسم صورة النبوة، لا كما يُمليها الواقع التاريخي والحقيقة الأزلية عن نبي هو سيد المرسلين وخاتمهم، بل كما أرادتها خلافات المسلمين وتعددات نقولهم. أريد أن أسجل بمرارة وحرارة، حقيقةً أتمنى أن يضعها نصب عينيه كل مسلم، كل داعية، وكل من في قلبه غيرةٌ على الإسلام ونبيه: (إذا دافع عن محمد أحدٌ في هذه الحرب الفكرية الطاحنة التي نخوض، فإنما دافع عنه كتابه الذي أُنزل عليه فقط. أجل! إن السلاح الوحيد الذي أشعر بأنالرسولقد شهره في وجوه أعدائه وأعداء دينه في حياته وبعد مماته هو قرآنه لا غير. وعظمة هذا القرآن لم تتأتَّ كما قد تتوقع من إشادة به، بل ذم له فيه كل المديح. إن أعظم مأثرة ـ وليس في القرآن الكريم وكماله ما نفاضلُ بينه ـ أنه أوجز في العبارة، واقتصد فيما يزيد عن حاجة العقيدة السليمة، وقطع على العقل والحواس كل محاولة فاسدة للتجسيم والتجسيد والتصور، وللكيف والكم، وفصل ووصل في الحال والتّو بين الله والعبد دون أن يَمَسَّ ذلك بجلال الخالق أو أن يحط من قيمة المخلوق). ذلك هو الدرس الكبير الذي تعلمته من جولاتي مع هؤلاء المستشرقين..!!

لن أبدأ ببسط مسألة السيرة وما اعتورها من هنات وثغرات، ولا بالرّد على ما جاء من افتراءات المستشرقين وتصوراتهم العقيمة، وإنما ببعض ما أراه ضرورياً لشرح أقوالي السابقة وإظهار خطأ التناول المسيحي لحقيقة الإسلام. والآن لا أغالي لو قلت؛ إنهم وجهوا إلى الإسلام لائحة اتهام من موسوعة تشريع غربية. ولعل أكبر ما ارتكب من خطأ هو القول في تفسير سورة النجم: «..

(31) Horontz. Jraph-Ronman untersuelmga Jahngang? P.67.

(32) P. Rud. G.B. Mohammad P.230.

شريطة أن يكون الرّب قدَ هبط من السماء ووصل إلى الأفق. ما إذا كان الرسول قد رأى الظاهرة (التجلي) هناك واقفاً أو قاعداً على العرش، فإن ذلك يتوقف على المعنى الغامض للمصطلح (استوى) 35/6».. ثم.. «.. لا بد وأن الله تجلى للنبي في هيئة ضخمة في وضح النهار، بحيث أن الله انسّل بوضوح من سماء الليل الحالك[33]. وتعقيباً على ذلك نقول: إن (شديد القوى) الذي رآه الرسول بالفؤاد (رؤية قلبية) ليس المولى بل سيدنا جبريل عليه السلام. والأهم أنَّ العقلية اللاهوتية تصر على معاملة كل الأديان من نفس منطلقاتها العقائدية ومفاهيمها المنحرفة عن الخلق والخالق. فإذا اشتكوا من أن القرآن اقتضب واختصر وأوجز، واكتفى بإشارات ضئيلة إلى الرؤى ثم صمت النبي فلم يقدم لأصحابه عن الكيفيات شرحاً ضافياً، ثم أقدم كتّابُ السيرة بعد قرنين على تقديم تصورات لم ترُق لهم، لأنهم وجدوا فيها اختلافا كبيرا حول قضايا حساسة تمس جوهر العقيدة وأهمَّ مرتكزاتها وهي صحة النبوة، ثم تطوعوا فبادروا علماء المسلمين بالنصح للعودة إلى كتابهم والبحث فيه عما يمكن أن يلقي المزيد من الضوء[34]، نقول: إنهم بذلك إنما فعلوا خيراً وأسدوا للمسلمين نصحاً صادقاً وشهدوا للقرآن بسلامة موقفه لأن القرآن ليس (إصحاحات) للتكوين والتجسيد والتجسيم بل هو كتاب يقدم للعقيدة حاجتها ثم لا يزيد على ذلك حرفاً واحداً..!!

ليس في عقيدتنا ربٌّ يتحرك، يهبط ويصعد، يشغل حيزاً وفراغاً، لهمستقر ومأوى يبرحهما إلى جهة دون أخرى وفي زمن دون آخر.

«ما كذب الفؤاد ما رأى» (53/11)، ذلك هو القول وكفى بالله شهيداً..!! أم أرادوا إلّهاً آخر تبصره العين، وتسمعه الأذن، وتلمسه اليد، إلّهاً إبناً، وآخر أباً، وروحاً قدُساً؟؟! في إطار كهذا لن تُفهم نبوة الرسول، لا، ولا العقيدة ككلّ أبداً.!! وتُفهم بقدر أقل، حين تُقارنُ نبوة محمد بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، فما بالك بمقارنة بين إمام المرسلين ببطرس اليهودي المندس الأفاق، أو بماني والمانوية وزرادشت والزرادشتية. عن هذه المفارقة العجيبة

(33) Lohmaun. The same sorce III TEIL.

(34) Lohmaun. The Same.

والمقارنة غير العادلة تقول المستشرقة شيمل على لسان الإنكليزي هاري ڤولفسون: (.. مهما بلغت فصاحة العرب، ومهما تكاملتْ أشعارهم الرائعة، فلم يكن في وسعهم الإتيان بشبيه القرآن. إن هذه المنزلة المركزية التي يحتلها القرآن الكريم في تاريخ الإسلام توازي ظاهرة منزلة المسيح في المسيحية. إن تحول الكلمة إلى جسد في العقيدة المسيحية تقابل تحول كلمة الله إلى الكتاب في الإسلام. لذا فمن غير الجائز، باللاهوت وبالظاهرة معاً، مقارنة محمد بعيسى. ولقد عرف محمد بن عبد الله ﷺ منزلته جيداً، ولطالما نبّه من خلال الوحي إلى أنه بشر يوحى إليه: ﴿**قل إنما أنا بشر يوحي إلي أنما إلهكم إله واحد**﴾[35] (43/5).

ولا سبيل إلى مقارنة لغة القرآن وفي أي فن كان، لأن اللغة ـ أية لغة ـ ليست الإسم والفعل والحرف، ولا المفردات والجمل، ولا الخبر والإنشاء، والنفي والإثبات، والحقيقة والمجاز، والأطناب والإيجاز، والذكر والحذف، والابتداء والعطف، والتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير.

والحديث عن اللغة لا يبدأ إلا بعد الشروع في ضم الألفاظ إلى بعضها في تراكيب، وأحكامها فيما بينها في معانٍ، والصعود بتلك الألفاظ والتراكيب والمعاني لتأدية غرض بياني معين.

إن اللغة منتظمة كطوق منضد بديع. حبّاته مجتمعة تسرُّ الناظرين ومفترقة لا تعني شيئاً. هذه الحقيقة نقولها أيضاً لهواة المقارنة ورواد اللسنيات. فإذا كان في أسرة اللغات السامية من المفردات والألفاظ ما يُمتّ إلينا أو نُمُتُّ إليه بآصرة قربى أو أكثر، فإن ذلك لا يضير لغتنا فكيف بقرآننا الذي قال تعالى فيه: ﴿**لسان الذي تلحدون إليه أعجمي. وهذا لسان عربي مبين**﴾ (النحل 103) وما بعدها.

إن فرية القرآن والغريب، وتسرّب بعض المفردات والآرامية[36] ليست جديدة. فلقد وعى الإسلام هذه الحقيقة وتعامل معها في الزمان والمكان المناسبين ولم يترك الحبل على الغارب: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا**

---

(36) (إن جميع المصادر متفقة على هذه المسألة عدا القليل منها)

Schmme. Annue. Same source.

وللكافرين عذاب أليم﴾ (4/48). وبناءً على ما تقدم فإن القول بوجود أصل لكلمة (اقرأ) لا يقلل من قيمتها، ولا يغضّ من شأن احتواء سورة العلق وتضمنها لها، وارتباطها بمدلول ديني كبير.

والحديث في الأمر الإلهي (اقرأ)، يقودنا بالضرورة إلى الحديث حول أمية الرسول.فخلافاً لما ذهب إليه أغلب الباحثين الغربيين، نرى أن‌محمـد بن عبد الله هذا إعداداً خاصاً شأنه في ذلك شأن بقية الأنبياء مع فارق جوهري في طبيعة هذا الإعداد، فمشيئة الله قضت أن يختلف الأمر لدى هذاالرسول‌عما جرتْ به السنن لدى الأنبياء الآخرين. فإذا كانت المعرفة هي السبيل الذي يسلكه كل طالب حقيقة، فإن رأس الحكمة وينبوع المعرفة، القـرآن الكريم، المعجزة الأزلية، استلزمت أن تكون أمية‌الرسول هي الشرط المتقدم الذي يخلع على المعجزة رداء الاعجاز وعلى حاملها صفـة التنزيْه، ويجعل منها ـ أي الأمية ـ ترساً منيعاً لحماية المعجزة ومثاراً للافتخار والإعجاب..!! وهذا الموقف يستوجب منا التنويه إلى أمر خطير، وهذا الأمر يتعلق بإسهام المفسرين والمؤرخين السلبي في رسم صورة النبوة، والخلاف حول مسألة الأمية إحدى هذه المظاهر السلبية. فمنهم من اعتبرها علامة فارقة مميزة للنبوة وللمعجزة معاً، ومنهم من رأى خلاف ذلك وهم الشيعة[37]، إذ رأوا أن‌الرسول لا بد وأن يمتلك المقدرة على القراءة والكتابة. واستندوا في تأييدهم ذاك إلى أن فقدان الأسس الأولية للعلم في نبي مختار هو شيء مُشين. إننا نضم صوتنا إلى القائلين بالرأي الأول لقناعتنا بأن القول بعدم الأمية يعني حرمان معجزة القرآن من إحدى مرتكزاتها الهامة، وهي خلو ذهن‌الرسول‌من أي تصور ديني ناجح، ويضعنا من حيث لا ندري ولا نريد في صف المؤيدين لاقتباسات سابقة تشكل محور الاتهامات الموجهة ضد نبي الإسلام ورسول العالمين..

إن القول الذي تبناه المستشرق الأنكليزي واط، والقائل بأن‌الرسول‌لما جاءه الأمر (اقرأ) تمرد عليه[38]، ولهذا المستشرق الحق إن هو ذهب في تفسيره هذا المذهب، طالما أن هناك ثلاث روايات إسلامية حول هذه النقطة الجوهرية

---

(37) الجزء الأول تفسير سورة 96 Lohmaun.

(38) المصدر السابق. Watt.M.

الحساسة: إنها الرسالة..!

ولعل العلامة مالك بن نبي أحسن صنعاً حين قدم لنا تصوره حوله هذه الكلمة العظيمة: «.. اقرأ، هي الكلمة الأولى التي تفتح لها أول ضمير إسلامي وهو ضمير محمد، وتفتح لها بعده كل ضمير مسلم. إن الحروف حقاً هي أداة النقل للروح، لكل رسالة ولكل بلاغ، وهي الحامل والرمز لكل معلومة..

وهكذا نرى كل ملامح هذا المجتمع النفسية تتغير منذ نزول (اقرأ) تغيراً يتولد عنه المناخ العقلي الجديد. وحسبنا أن نقرر بأن مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي لا تقدر فحسب بإنجازات يقررها أو ينفيها المستشرق حسب هواه بل تقدر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخات البناءات العقلية منذ كلمة (اقرأ)[39].

وفيها رأوا أن هذه الكلمة لا تشكل المنطلق النفسي الصحيح للنبوة، سدد مالك بن نبي هذا الرأي وصححه بعبارته الآتية (.. بينما ينفتح العهد القديم منذ السطر الأول في سفر التكوين على عالم الظواهر المادية، وينفتح العهد الجديد في إنجيل يوحنا على عملية التجسيد، ينفتح القرآن الكريم على الجانب العقلي: إقرأ..)[40] أي عيب في هذا الحديث؟!

قال: «فجاءني وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال: إقرأ. فنهضتُ من نومي وكأنما كتب في قلبي كتابا..». قال: (فخرجت أريد ذلك، حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعتُ صوتاً من السماء يقول: يا محمد. أنت رسول الله وأنا جبريل. قال: فرفعت رأسي إلى السماء فإذا جبريل في صورة رجل صافٍ قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد. أنت رسول الله وأنا جبريل. قال: فوقفت أنظر إليه وشغلني ذلك عما أردت فما أتقدم وما أتأخر، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء فلا أنظر في ناحيته منها إلا رأيته كذلك، فما زلت واقفاً ما أتقدم أمامي ولا أرجع ورائي حتى بعثت خديجة في طلبي...)[41].

---

(39) مالك بن بني / الظاهرة القرآنية

(40) مالك بن بني / الظاهرة القرآنية

(41) السير/الطبقات/تاريخ الطبري/المغازي

لقد اختلط الأمر على الجاهليين في بيئة تلعب فيها الأخيلة والأرواح والأشباح دوراً رئيساً في حياة الإنسان. كيف لا عقائد أهل الجاهلية ترى أن للأرواح تأثيراً عليها أكثر من تأثير الآلهة؟.

لقد كان الرسول منشغلاً في أمر نفسه انشغالاً يفوق كل ما يفكر فيه قومه وعشيرته. لقد خشي أن يلتبس الأمر عليه وهو الخبير ببيئته الملمُّ بأحوال وطنه. فانظر إلى قوله وقد غلب عليه الحرص والتحفظ: «قال: إقرأ باسم ربك الذي خلق.. ثم انصرف عني، وهببتُ من نومي وكأنما كتب في قلبي كتاباً، قال: ولم يكن من خلْقِ الله أحدُ أبغضُ إلي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أن أنظر إليهما..»[42].

ولم تتخلَّ المرأة العظيمة عن زوجها في ساعة شدته وضيقه، فأرادت أن تستجلي حقيقة الأمر وأن تتعرف على طبيعة الظاهرة: «يا ابن عم. أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتي؟ إذا جاءك فاخبرني به. فجاء جبريل عليه السلام فقال رسول الله لخديجة: هذا جبريل فقد جاء فقالت: نعم فقم يا ابن عم فاجلس على فخذي اليسرى، فقام رسول الله فجلس عليها. فقالت له تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحول فاقعد على فخذي اليمنى، فتحول رسول الله فجلس عليها فقالت: هل تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحول فاجلس في حجري فتحول فجلس في حجرها. قالت: هل تراه؟ قال: نعم. فتحسرتْ فالقتْ خمارها ورسول الله جالس في حجرها ثم قالت: هل تراه؟ قال: لا. فقالت: يا ابن عمِّ اثبت وابشر فوالله إنه لملك وما هو بشيطان»[43]. أعظمْ وأكرمْ به من امتحان واختبار: نفسيٍ.. عقلي.. خلقيّ..!

أجل. لقد فعلتْ ما فعلتْ بعد أن سمعت منه حديثاً مفعماً بالشكوى والأنين: (أن الأَبْعدَ لشاعرٌ أو مجنون فقالت: أعيذك بالله من ذلك يا أبا القاسم ما كان الله ليتصنع ذلك بك مع ما أعلم منك من صدق حديثك وعظم أمانتك وحسن خلقك وصلة رحمك..)[33].

---

(43) (42) المصدر السابق.

(44) د. محمد دراز/النبأ العظيم/القاهرة 1960 م.

وقالوا: إن محمداً أسقط نفسه في التاريخ. اطلع على قصص الأنبياء السابقين، وعرف أن الكتب السماوية لا ينبغي لرواياتها أن تختلف أورد قصصهم لاستخلاص العبرة والدرس، والتذكير بسوء العاقبة لكل أمة لا تطيع نبيها. كل ذلك كي يضمن ولاء العرب باعتباره نبي الأمة في ذلك العصر[45].

إن هذا التصور مجرد استنتاج، اجتهادٍ لا يستند إلى أية حقائق تاريخية. إنه تصور يقوم على التأويل والتخمين والربط. وخير من يجيبنا هنا هو الدكتور دراز في كتابه القيم (النبأ العظيم): «.. ماذا يقولون فيما قصه علينا القرآن من أنباء ما سبق وما فصله من تلك الأنباء على وجهه الصحيح كما وقع؟ أيقولون: إن التاريخ يمكن وضعه أيضاً بأعمال الفكر ودقة الفراسة؟ أم يخرجون إلى المكابرة العظمى فيقولون: إن محمداً قد عاصر تلك الأمم الخالية.. أو أنه ورث كتب الأولين وعكف على دراستها حتى أصبح من الراسخين في علم دقائقها؟»[46].. ويستطرد الدكتور دراز «محمد ﷺ لم يكن من أولئك أو هؤلاء».. ﴿**وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم**﴾ آل عمران 144. ﴿**وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر**﴾ القصص 102. ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون**﴾ العنكبوت 48.

ومن لطائف وظرائف الصدف أن المستشرق باريت تعجب في مقالته من التفاصيل الدقيقة التي يلم بها الرسول[47]. ها هو الدكتور دراز يرد ثانية وكأنه صوت يأتي من وراء الغيب: (..لا نقول: إن العلم بأسماء بعض الأنبياء والأمم الماضية وبمجمل ما جرى من حوادث التدمير في ديار عاد وثمود وطوفان نوح وأشباه ذلك لم يصل قط إلى الأميين، فإن هذه النتف اليسيرة قلما تغرب عن أحد من أهل البلاد والحضر، وإنما الشأن في تلك التفاصيل الدقيقة والكنوز المدفونة في بطون الكتب، فذلك هو العلم النفيس الذي لم تنلْه يد الأميين ولم يكن يعرفه إلا القليل من الدارسين.. حتى الأرقام، فترى مثلاً في قصة نوح عليه السلام في القرآن أنه لبث في قومه الف سنة إلا خمسين عاماً، وفي سفر التكوين من التوراة أنه عاش تسعمائة وخمسين سنة، وترى في قصة أصحاب الكهف عند أهل الكتاب أنهم لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة شمسية، وفي القرآن أنهم لبثوا في

---

(47) (46) (45) المصدر السابق.

كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً، وهذه السنون التسع هي فرق ما بين عدد السنين الشمسية والقمرية)[48].

والإسقاط التاريخي مرفوض: «يخيل إليّ أنه من العبث فهم محمد بعيداً عن زمنه وبيئته»[49] هذا هو الحكم الذي أطلقه المستشرق لوهمان بعد محاورة من مئات الصفحات. 464/ الجزء الرابع.

وبرغم هذا المنطق الحاسم، فإن قناعاتهم تأبى أن تلين ويصرون على القول بأن للبيئة الفضل في إفراز روح وفكر الرسالة الإسلامية، متجاهلين بأن الإسلام كان ثورة حقيقية على القيم الجاهلية.

فإذا كان الأمر كذلك فلنا ملء الحق في أن نتساءل: إذا كان لأصحاب الديانات أولئك مثل ما يُدعون من نفوذ وتأثير على جماهير الأعراب، فلماذا لم يقدروا أن يغيروا شيئاً من وثنية العرب على مدى ألفي سنة؟! ولو كان لتلك الديانات مثل ذلك التأثير الذي تحدثوا عنه، فلِمَ لمْ ينصروهم أو يهودوهم وقد خلتْ لهم الساحة قبل ظهور محمد على مسرح الأحداث؟ أجل. إذا كان للدينين مثلُ تلك السطوة والخطوة فَلم لم يحدثوا فيهم مثل ذلك الانقلاب الذي أحدثه الإسلام، وقد استطاع أن يحولهم بين عشية وضحاها من أمة كانت نسياً منسياً إلى أمة يُحسب لها ألف حساب. لقد رسم المستشرق النمساوي د. ڤودك الصورة المفزعة الآتية لمجتمع ما قبل الإسلام، فأين كانت الحكمة التوراتية والمحبة المسيحية، وما الذي منعهما أن تُسدي خدمة للجاهلين العرب وهي تعيش بين ظهرانيهم: (.. بعض الأخبار تحدثت عن الخشونة والقسوة، وعن أكلةٍ للحوم البشر. أما عن الثؤور والقتل فحدِّثْ ما شئت. وقبيلة بني حمدان كانت تقدم نذراً سنوياً، عروساً لأحد كبار الجوارح. وأشعارُ النابغة الذبياني تحدثت عن أن الدم كان يسفح عند الكعبة)[49].

والعجيب في الأمر أنه كلما صحّت المقارنة وتطابقتْ الملامح بين النصوص، ردّوا ذلك إلى ثقافة الرسول التاريخية، وإلى اطلاعه على ما جاء في

---

(48) المصدر السابق.

(49) P. Rudi: Mohammad und der Quran Manz. Volu 1980.

الكتب السماوية. أما حين يقع الاختلاف، فلا يقولون: إن كتبهم هي التي زُورتْ وغُيرتْ وحُرفتْ، بل يسعون إلى تبرئة أنفسهم من تلك التهمة وإلصاقها بالإسلام. وما كان لنبي أن تغيب عنه تلك الحقيقة: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». تلك هي النصيحة التي أسداهاالرسول إنصافاً لأهل الكتاب. وقد عبر المتأخرون على نفس المعنى معاصراً: (.. لا أنكر أن الكتب المسيحية واليهودية من أصل سماوي ولكن (ONLY)، في صيغتها التي كتبت بها من قبل المؤلف الأول..)[50]. ولم يستطع بطرس المبجل الصبر على هذا التصريح فعقب بقوله الشهير وهو يتميز حقداً مغيظاً: «.. لقد زعم المسلمون بأن اليهود فقدوا شريعتهم في طريق العودة من بابل حين ضل الحمار الذي كان يُقلّ أسفارهم طريقه منْ شدة الازدحام. ولعل الشيء الأكثر احتمالاً أن اليهود كانوا مهملين، فإذا كان الأمر كذلك فكيف كان سيتسنى لهم أن يخبئوا شريعتهم ويحفظوا سرهم ألف سنة في صيغة لا يعرفها أحد ثم يعاد نشرها في صيغة مزيفة؟)[51].

تلك هي الصورة التي أردنا رسمهـا، علّهـا تقـول للنـاس شيئـاً. ولا نزعم بهذا الجهد المتواضع إننا أحكمنا الطوق وأحطنا بكل أطراف الموضوع، فالحديث عن محمد ليس بالأمر السهل الهيّن وأنت تعرف ذلك حق المعرفة. إنه الحديث الذي بدأ قبلنا بوقت طويل، وسيطوي بعدنا آجالاً وأجيالاً ثم لا تكون الدائرة إلا لمحمد ودينه مهما اشتد ظلام الصورة وارتجت ملامحها. بلى، إنه الرسول الحق الذي قال عنه المستشرق البروفسور رودي بارت بعد رأي وجهد وأخذ ورد: «يجب أن نعترف لمحمد وبصراحة كاملة بأنه كان مبلغاً لرسالة».

عمر لطفي العالم
استاذ الاستشراق
كلية الدعوة الاسلامية
فرع دمشق

المعارف اللازمة للداعية

الدكتور: عمر بشير الطويبي

يعتقد بعض المهتمين بشؤون الدعوة الإسلامية أنه يكفي الداعية معرفة بأحكام الدين الإسلامي ليكون ناجحاً في نشر الإسلام، وتعريف الناس به، وترغيبهم للإعتقاد فيه. غير أنه بالتحليل والتأمل يتضح قصور هذا الإعتقاد ومجانبته الصواب إلى حد كبير. ذلك أنه بتحديد عمل الداعية يتبين أن هناك أبعاداً متداخلة في عملية الدعوة تتناول جوانب فكرية وشخصية واجتماعية وسلوكية مما يتطلب إعداداً معيناً، ومعارف ضرورية لازمة ليكون الداعية متمكناً من دوره. ويتناول هذا المقال إلقاء الضوء على الأبعاد المتصلة بالدعوة والمعارف التي تغطي هذه الأبعاد.

وتجدر الإشارة في بداية الحديث إلى أنه لا يجوز التشبيه بين الداعية والنبي بشأن الدعوة ووسائلها وأساليبها. فالأنبياء بشر إختارهم الله سبحانه وتعالى اختياراً خاصاً، ورعاهم رعاية تامة بحيث نشأوا وهم يتصفون بكل الصفات، ويملكون كل القدرات اللازمة للقيام بمهمتهم الصعبة في إيصال دعوة الحق إلى العباد. والقرآن الكريم يحدثنا في آيات كثيرة عن العناية التي اختص الله بها

أنبياءه ورسله حتى ينجحوا في نشر دينه. وهكذا كان الأنبياء والرسل محاطين بالرعاية الربانية قبل الوحي وأثناءه، وبذلك كانت أقوالهم وأفعالهم، وانفعالاتهم وجوارحهم، وسكناتهم، وحركاتهم، كلها في صورة إيجابية لخدمة الدعوة إلى الدين.

أما الدعاة إلى الإسلام اليوم منهم أفراد آمنوا بهذا الدين، وجعلوا مهمتهم في الحياة أن يكونوا مبلغين رسالة الإسلام إلى العباد الذين لم تصلهم الرسالة بعد. إنهم أفراد توكلوا على الله أن يوفق مسعاهم، وهم في نفس الوقت يعلمون أن الله لن ينزل عليهم وحياً، أو يرسل إليهم ملائكة تقود عملهم. إنهم يخوضون الدعوة بواقعية الحياة مستخدمين في ذلك جهودهم البشرية مادية وعقلية وعلمية. وعليه فإن الدعاة يحتاجون إلى استخدم الطرق والوسائل والأساليب التي توصل إليها الإنسان من خلال الخبرة والتجربة في مجال الدعوة، وإلى تلك المعارف والعلوم السلوكية التي تركز على دراسة شخصية الإنسان من حيث خصائصها ونموها وتعديلها.

عمل الداعية

يسعى الداعية إلى الإتصال بأفراد غير مسلمين وتقديم دين الإسلام لهم بيسر وسهولة، وترغيبهم في الإيمان به، واختياره طريقاً ومنهجاً في الحياة. وقد يكون هؤلاء الأفراد من نفس المجتمع الذي ينتمي إليه الداعية، أو من مجتمع آخر يختلف من حيث السكان والثقافة الإجتماعية، وهكذا يمكن تشخيص عمل الداعية إلى المكونات التالية:

1 ـ الداعية شخص مُبلِّغ، أي أنه يبشر أفراداً بخبر جديد عليهم وهو الدين الإسلامي. وهذا يعني أنه يحتاج إلى أن يختار الوقت والمكان المناسبين، وكذلك العبارات الملائمة التي تفتح قلوب المستمعين إلى ما يسمعون، والتي تجعلهم إلى شخص الداعية يطمئنون. وهذه البشرى تحتاج إلى مهارات واستعدادات وتهيئة خاصة.

2 ـ الداعية بائع يبيع للناس أفكاراً وقيماً جديدة عليهم، كما يبيع التاجر بضاعته إلى المشترين. ولذلك فإن ما يشغل الداعية هو كيف يرغب غير المسلمين إلى تقبل الدين الإسلامي وما يحتويه من أفكار وعقائد ومبادىء جديدة عليهم إلى

حد بعيد ومن هنا فإن الداعية يحتاج إلى كثير من المهارات التي يتمتع بها البائع الناجح؛ ولعل من أهمها معرفة الطريقة المناسبة لعرض بضاعته حتى تبدو جذابة ومغرية للمشتري. ومن هنا فإن الداعية يحتاج إلى إتقان الطرق والوسائل والأساليب التي يحقق بها هدفه، وهو إقبال غير المسلمين على اعتناق الدين الإسلامي. إن شخصية البائع، وأسلوب تعامله مع الناس، والصبر على تهيب المشترين وكثرة أسئلتهم، وحسن التحدث معهم هو الذي يجعل الناس يقبلون على هذا البائع، ويبتعدون عن الآخر. إنه مهما كانت البضاعة الجديدة ممتازة، فإن الحاجة قائمة في المرة الأولى على الأقل إلى جذب انتباه المشتري لها وترغيبه في اقتنائها. وبنفس المقياس فإن الشخص الذي لم يعرف الإسلام بعد لا يدرك صدق هذا الدين ، وكماله، وفوائده للإنسان في الدنيا والآخرة.

3 ـ الداعية معلم يعلّم غيره من الناس الذين قبلوا بالإسلام ديناً مبادىء وأحكام هذا الدين ويشرحها لهم بالأسلوب المناسب حتى يتعمق الإيمان في قلوبهم، ويعرفوا قواعد السلوك في الإسلام من جميع الجوانب الفردية والإجتماعية لتكون تصرفاتهم بما يرضي الله، ويخدم مصالحهم ومصالح غيرهم من العباد. وهذا يعني أن الداعية يحتاج إلى معرفة الطرق والأساليب التعليمية الفعالة حتى يستنير بها في شرح مبادىء الدين الإسلامي للآخرين.

4 ـ لكي يجعل شخصاً يتخلى عن اعتقاده السابق الذي ألفه منذ صغره في أسرته ومجتمعه، يعمل الداعية على تغيير اتجاهات الفرد على النحو التالي:

(أ) تشكيكه في جدوى اعتقاده السابق، وتشجيعه على اكتساب مشاعر سلبية نحو ذلك الإعتقاد حتى تتطور هذه المشاعر الى اتجاهات سلبية نحوه.

(ب)ترغيبه في جدوى الدين الإسلامي، وتشجيعه على تنمية مشاعر إيجابية نحو صدق هذا الدين الذي اختاره الله طريقاً لعبادته، وشريعة للفرد في حياته. ويعمل الداعية على تطوير هذه المشاعر لتصبح اتجاهات ايجابية ثابتة عند الفرد نحو الإسلام والمسلمين.

وهذا يعني أن الداعية عبارة عن مهندس للسلوك البشري يستخدم إمكانياته العملية والشخصية في تغيير اتجاهات الأفرادالذين يقابلهم لينقلهم من

خانة غير المهتمين بالإسلام إلى خانة المؤمنين المتحمسين إلى الإسلام. وهو إذ يفعل ذلك لا يختلف عما يفعله غيره من المهتمين في مجال الدعاية سواء كانت دينية أو فكرية أو تجارية أو إعلامية.

5 ـ ومن المهارات اللازمة والتي تدخل ضمن عمل الداعية هو إحساسه بأن الآخرين ينظرون إليه باعتباره «نموذجاً اجتماعياً» في المعيشة، والتصرف، والعلاقات، والتعامل عموماً. وهذا معناه أن دور الداعية لا ينتهي فقط عند مجرد التبليغ للرسالة، بل إنه يستمر معه هذا الدور ما دام يعمل وسط الجماعة باعتباره صورة حيّة لكل ما يدعو إليه. إنه نموذج في كل شيء، وكل حركاته وسكناته محسوبة عليه. وهذا معناه أن الداعية لا يستطيع إن يعيش لنفسه ولو لساعات محدودة، بل عليه أن يعيش « لدوره كداعية» في كل أوقاته. إن أنظار الناس الذين سبق وأن دعاهم إلى الإسلام وأولئك الذين يراقبونه من طرف خفي، تلاحقه في كل حين، وفي أي مكان باعتباره «نموذجاً» لما يدعو إليه. ذلك أن أي اهتزاز في تلك الصورة سيجعلهم يبتعدون عنه إلى الأبد.

6 ـ وآخر جانب من جوانب العمل التي يجد الداعية نفسه فيها هي أنه يضع أهدافاً، ويرسم خططاً لعمله، إنه في ذلك يعمل عملا تخطيطياً استراتيجياً يحتاج منه لأن يكون ذا حنكة وتدبير في عمله: يعرف متى يدعو، ومن يدعو، ومتى يأخذ، ومتى يعطى، ومتى يتقدم، ومتى ينسحب، وكيف يجعل الظروف التي تقابله تعمل لصالحه، أو يجعلها محايدة على أقل تقدير.

وهذا يعني أن الداعية الإسلامي لا يتوقف فقط عند مجرد التبليغ للدين الإسلامي، بل يشتمل أبعاداً كثيرة. فالداعية مبلغ وبائع أفكار، ومهندس للسلوك البشري، ونموذج اجتماعي في المسلك، ومخطط ذو حنكة، ومعلم. إنه عمل شاق وعسير ويحتاج إلى أفراد تتوفر فيهم هذه القدرات إلى حدٍ كبير. وحتى تتكامل الرغبة الشخصية، والقدرة الذاتية مع المعرفة التي تأتي من التعلم والخبرة كان إعداد الدعاة مسألة جدّية غاية في الجدية. وأن تأهيل الداعية للقيام بمهمة الدعوة إلى الإسلام تحتاج إلى معارف أخرى بجانب المعرفة في الدين الإسلامي.

شروط تسبق المعارف

هناك شروط يجب أن تتوفر فيمن يتم اختياره واعداده ليكون داعية إلى الإسلام، وأن من لا تتوفر فيه هذه الشروط لا يستطيع أن يكون داعية ناجحا في عمله مهما درس من كتب، وتعلم من وسائل. إن هذه الشروط اللازم توفرها هي أساسيات لابد منها لكي يقوم البنيان على عمد؛ وهي:

1 ـ الإيمان الصادق بالدين الإسلامي لدرجة تغلغل فيها الإيمان في أعماق العقل والقلب والوجدان بحيث لم يعد يخالج هذا الداعية أدنى طيف من شك، أو أدنى إحساس من ظن. ذلك أنه إذا لم يكن الداعية بهذه الدرجة من الإيمان فإنه لا يستطيع اقناع غيره بهذا الدين، لإن تردده في الاقتناع سيظهر عليه قولاً أو فعلاً، وبذلك يفقد مستمعيه. ومن لا يقتنع نفسه بردائه لا يستطيع أن يجذب الناس إلى ارتدائه.

2 ـ القدرات الشخصية القيادية من صحة البدن، وسلامة في العقل، وذكاء في التصرف، وحسن في المعاشرة وملاطفة للناس، واستعداد لأن يجمع الناس حوله محبين لشخصه متعلقين بصحبته.

3 ـ أن يكون نموذجاً في قوله وفعله، بحيث يراه الآخرون مسلماً في جميع جوانب حياته. لأن الناس يلاحظون في كل داعية مدى تطبيقه في حياته ما يدعو إليه، وذلك رغبة في التأكد من صدقه فيما يدعو إليه. وكما تقول «نظرية التعلم الاجتماعي» فإن الناس يتعلمون عن طريق تقليد ما يعتبرونه شخصيات نموذجية وهي تقوم بسلوكيات معينة في مواقف حياتية تتصف بالتفاعل الإجتماعي.

المعارف اللازمة

بعد أن تتوفر في الداعية الشروط الأساسية السابقة، فإنه بناء على الأبعاد التي تتضمنها طبيعة عمله يمكن القول بـأن البرنامج الدراسي لإعداد الداعية يجب أن يحتوي تلك المهارات المطلوبة منه في ميدان العمل؛ وهي:

أولاً: المعرفة الدينية، وهي اكتساب الداعية القـدر اللازم من الفهم والإستيعاب لمبادىء الدين الإسلامي، وأركانه ، وأحكامه، وخاصة تلك التي

تتصل بضرورة الإيمان بالله، وفضل الله على العباد ورحمته بهم، وواجب عبادته، ومظاهر العبادة وقواعدها، وكذلك المعاملات الإسلامية، وغيرها من المواضيع التي يراها المختصون في الدراسات الإسلامية ضرورية لابد منها. غير أنه يجدر التنبيه هنا إلى أن الداعية يحتاج إلى المعرفة الدينية بالقدر الذي يساعده في عمله كداعية للدين الإسلامي؛ وليس بالقدر الذي يحتاج إليه المتخصص والباحث في الدراسات الإسلامية. إن الداعية مُبلّغ ومبشر بالدين الإسلامي. وليس بباحث متخصص في الدين الإسلامي. إن دوره هنا دور المعلم الذي ينقل المعرفة إلى تلاميذه بدرجة واضحة ومبسطة ومفهومة، وليس دور الذي يصنع المعرفة ويبدعها.

ثانياً: المعرفة العلمية (الاستراتيجية)، ويقصد بها توعية الداعية إلى ضرورة التفكير العلمي المنظم القائم على تحديد الأهداف، واختيار الأساليب المناسبة للوصول إلى الغرض، ووضع الخطط لمواجهة الحاضر والمستقبل القائمة على تحليل معطيات الموقف من حوله بطريقة تقوم على جمع المعلومات، والحس المرهف، والاستنتاج القائم على الدقة في إصدار الأحكام. ولا شك أن مثل هذه المهارات تحتاج إلى التعود عليها من خلال دروس تتعلق بتبيان أهمية المنهج العلمي في التفكير والبحث، وتنمية القدرة على الحنكة (الاستراتيجية) في التخطيط والمناورة مع خصوم الإسلام من الحركات التبشيرية والإلحادية التي تعمل من جانبها لنشر أفكارها. وكذلك الوصول بالداعية إلى القناعة بعدم جدوى الإعتماد على الحظوظية، والقدرية، والعشوائية، والصدفة في نشر الدين .

ثالثاً: المعرفة النفسية، وتهدف إلى جعل الداعية يدرك الطبيعة الإنسانية في حدودها الفردية؛ أي معرفة مكونات شخصية الفرد من دوافع وحاجات واهتمامات واستجابات سلوكية. ويمكن تلخيص المعرفة التي يكتسبها الداعية في هذا المجال في ما يلي:

(أ) يقدم علم النفس إلى الداعية المعلومات التي تجعله يعرف نفسية الأفراد من حيث ما يسرهم وما يغضبهم، وما يجذبهم وما ينفرهم، ومعرفة العوامل التي تؤثر في سلوكهم، وتوظيف تلك المعرفة في إيصال الدعوة إلى عقولهم وقلوبهم ومشاعرهم.

(ب) يقدم علم النفس إلى الداعية المعلومات التي تجعله على بينة بشأن مظاهر النمو الإنساني اللغوية والعقلية والإنفعالية والإجتماعية، وبذلك يصبح أكثر كفاءة في معاملة الصغار والكبار، الذكور والإناث، وأكثر كفاءة في تقدير ما يتوقعه من الأفراد وهم في اعمار مختلفة.

(ج) يسعى الداعية إلى التغيير في اعتقاد واتجاهات وميول الأفراد الذين يدعوهم إلى الإسلام وذلك بجعلهم يتركون معتقداتهم الأخرى والقبول بالدين الجديد والإيمان به. ولتحقيق ذلك يجد الداعية في علم النفس الإجتماعي خير معين له يساعده على معرفة الطرق التي يتم بها التغيير في الاتجاهات والميول. إن موضوع الاتجاهات وأساليب القيادة، وانتشار التأثير في الأفكار والأنماط السلوكية الاجتماعية تعتبر من المباحث الرئيسية في علم النفس الاجتماعية.

رابعاً: المعرفة الإجتماعية، وتعني أن يصبح الداعية من خلال دراسة علم الإجتماع على دراية بالطبيعة الإنسانية في ظروفها الإجتماعية. وهذا معناه أن يمتلك الداعية في رصيده المعرفي معلومات كافية عن اختلاف الناس من حيث البنية الإجتماعية في ما يتصل بعاداتهم وتقاليدهم وأصولهم العرقية، ومشكلاتهم الإجتماعية، وتحيزاتهم الثقافية، وكذلك معرفة الدور الذي تلعبه النظم والأنماط الإجتماعية في حياة الناس. إن الفرد لا يعيش في معزل عن الظواهر الإجتماعية التي تحيط به، وعليه فإن إدراك الداعية التأثير الذي يتركه المجتمع على الفرد يجعله أكثر كفاءة في الوصول إلى الأفراد، والصبر على بطء تحولهم إلى الإسلام، مع تجنب إقحامهم أو إقحام نفسه في مشكلات مع المجتمع المحيط الذي تتم فيه الدعوة. إن العمل في مجال التغيير في القيم والإتجاهات عمل حساس ودقيق ويعطى نتائجه على مهل، بحيث يتطلب من الداعية التوقع المعقول، والصبر الكبير الذي لا يخلو من التفاؤل، وكسب ود المجتمع المحيط أو عدم استعدائه على أقل تقدير.

خامساً: معرفة الطريقة الصحيحة للتبليغ وشرح الدين وتعليمه والتي تتناسب مع أعمار المتعلمين، ونوع المعلومات المطلوب تبليغها، والموقف الذي يتم فيه التبليغ. وهذا يعني أن الداعية يحتاج إلى تلك المعلومات التي تجعل منه معلماً

ناجحاً في تعليمه الدين الإسلامي للآخرين، وحثهم للإقبال نحوه والإطلاع عليه، وفهمه، والإيمان به. وعليه فهو يستفيد من دراسة العلاقات الإنسانية، وجوانب عملية الإتصال، والتخصصات التربوية المتصلة بطرق التدريس، والوسائل التعليمية معرفة كيف يحدث التعلم، والدوافع إليه، والعوامل التي تؤثر فيه، وكذلك العوامل التي تؤثر على تذكر المعلومات ونسيانها، والطرق الصحيحة والوسائل المناسبة لتوصيل المادة التي يراد تعلمها الى ذهن المتعلم ونفسيته.

ملحوظة

يتضح مما سبق أن عمل الداعية ليس صيداً في بحر، أو زرعاً في خلاء، بل هو عمل يحتاج الى تخطيط وتنظيم ومعرفة بأحوال الأفراد النفسية والإجتماعية، وكذلك معرفة الطرق الصحيحة للترغيب والتعليم. ولا يعني هذا أنه يلزم أن يحتوي برنامج اعداد الدعاة على جميع هذه العلوم والمهارات دفعة واحدة. ذلك أنه يمكن تقديم هذه المعارف خلال الإعداد وبعده على شكل دورات وندوات وحلقات نقاش علمية. كذلك يتضح مما سبق أن المعرفة الدينية وحدها ليست ضماناً لنجاح الداعية في عمله. إن نجاح الحركات التبشيرية والإلحادية في العالم يرجع إلى حد كبير لاعتماد هذه الحركات على استخدام نتائج العلوم الانسانية في عملها. كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المعارف والعلوم لا تفيد شيئا إذا لم تتوفر في الداعية الشروط الأساسية وهي الإيمان بالإسلام، والحماس في الدعوة إليه، والتحلي بالصبر والنفس الطويل في حصد النتائج.

علم النفس في القرآن الكريم

الأستاذ
ناصر الصديق الغزير

كان للعرب المسلمين دور عظيم في دراسات وأبحاث علم النفس رغم محاولات أعدائهم طمس هذا الدور بحجة أن العرب المسلمين لم يكتبوا في هذا المجال بصورة مستقلة وإنما أشاروا إليه ضمن حديثهم عن الفلسفة والأخلاق، متجاهلين أن العرب لم يكونوا بحاجة إلى الكتابة في مجالات علم النفس المختلفة وبين أيديهم كتاب الله تعالى «القرآن الكريم» شريعتهم السماوية يحفظونه في صدورهم ويتلون آياته آناء الليل

وأطراف النهار لمعظم الأصول النفسية التي يصدر عنها السلوك الإنساني كالحاجات التي تدفع الفرد للعمل والمعيشة في هذه الحياة الدنيا كالحاجة إلى الطعام والماء والمسكن والمركوب والحاجة إلى الأمن والاستقرار كما صور ألواناً من الخوالج النفسانية والعواطف البشرية كالمحبة والكراهية والغيرة والحقد والحسد والوساوس وغير ذلك من الجوانب التي تحدث عنها القرآن الكريم والتي تعتبر الآن من أهم المواضيع التي يتولاها علماء النفس اليوم بالدراسة والبحث سواء كانوا عرباً أو غير عرب، فعلماؤنا العرب لهم إسهاماتهم الجليلة والتي لها الفضل في تطور علم النفس ـ كما يرجع لهم الفضل في تطور بقية فروع العلم الأخرى بإسهاماتهم العظيمة في تلك المجالات ـ وهي بمثابة أدلة حية نرد بها على إدعاءات الناكرين لفضل علمائنا العرب المسلمين في هذا المجال ناهلين من معين المصدر الأساسي القرآن الكريم الذي نبه العقل الإنساني لأصول هذا العلم في أكثر من مجال وأكثر من موضوع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

الدراسات الخاصة بالنفس:

إن كلمة النفس التي وردت في القرآن الكريم في 367 موضعاً وردت على صور متعددة من الإفراد والتثنية والجمع والإضافة وهي تدل أكثر ما تدل على الإنسان ككائن حي ذي أصل واحد يتكاثر ويعمل ويرغب ويغضب كما أنه يحب ويكره فهي دليل على ضمير الإنسان وطويته وحقيقته وماهيته يقول الله تعالى: **﴿ربكم أعلم بما في نفوسكم إن تكونوا صالحين﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس أتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾**[2] وقوله تعالى: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**[3].

إن هذه الآيات وغيرها كانت محوراً لكثير من الدراسات النفسية في أكثر من مجال من مجالات علم النفس المختلفة كمجال علم النفس الاجتماعي وعلم النفس الكلنيكي وعلم النفس العام فالآية **﴿وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة**

---

(1) سورة الإسراء، الآية 25.

(2) سورة النساء، الآية: 1.

(3) سورة الرعد، الآية: 11.

بالسوء﴾[4] والآية ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾[5] وصفتا النفس بمفهوم أصبح مثاراً للجدل ومجالاً للدراسات النفسية المتصلة بدوافع السلوك التي تعتبر كحلقة وصل بين جميع موضوعات علم النفس فهي وثيقة الصلة بعمليات الإدراك والتذكر والتخيل والتفكير والتعلم أو التي يطلق عليها علماء النفس في أغلب الأحيان العمليات العقلية العليا أي التي تعتبر من عمل العقل بجميع اشتقاقاته يقول تعالى: ﴿يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه﴾[6]. كما أن الدوافع وما يتعلق بها يعتبر أساساً لدراسة الشخصية كما يتضح فيما بعد.

هذا كما يوجد مفهوم للنفس ورد في القرآن الكريم «النفس اللوامة» يقول الله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾[7] ومفهوم آخر نقيض له «النفس المطمئنة» يقول الله تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[8].

إن مفهوم النفس اللوامة يعتبر محوراً لكثير من الدراسات النفسية في مجال التحليل النفسي والأخلاق حيث إن الذات التي تتصف بالصفات الدالة عليها كلمة لوامة إشارة إلى أنها ذات مريضة ذات غير سوية بمفهوم المحللين والمعالجين النفسانيين يستوجب مداواتها لتشفى من سوء التوافق الذي تعاني منه، في حين أن علم النفس استفاد أيضاً بل بنيت كثير من دراساته على ما ورد في القرآن الكريم حول «النفس المطمئنة» في وصف وإيضاح ما اتفق على تسميته «بالذات الشعورية» وهي الجانب النفسي من الشخصية الذي يواجه العالم الخارجي ويتأثر به ويكاد يكون صورة للواقع الذي تقره البيئة وهو ما يطلق عليه صاحب مدرسة التحليل النفسي فرويد[9] مصطلح الأنا ويعتبره مركز الشعور والإدراك الحسي

---

(4) سورة يوسف، الآية: 53.

(5) سورة ق، الآية: 16.

(6) سورة البقرة، الآية: 75.

(7) سورة القيامة، الآية: 2.

(8) سورة الفجر، الآية: 27.

(9) فرويد: سيجموند فرويد طبيب يهودي نمساوي عاش في الفترة 1856 -1939 م.

الخارجي والداخلي والعمليات العقلية والمشرف على الحركة وهو يعمل في ضوء مبدأ الواقع من أجل حفظ وتحقيق الذات والتوافق الاجتماعي، كما يطلق يونج على هذا المفهوم اسم «العقل الواعي» ويتكون من المدركات والذكريات والمشاعر الواعية.

لقد اعتبر علماء النفس هذا الجانب من الشخصية والذي ورد في القرآن الكريم بالنفس المطمئنة أداة التكيف للبيئة وأداة تقويم الواقع وتكييف السلوك باعتبار أنها تعمل في انتظام وتوافق بعيدة عن الدوافع الثائرة المضطربة التي تحاول أن تعبر عن نفسها من وقت لآخر والتي تعرف عند علماء النفس والتربية بالدوافع اللاشعورية والتي يعتبرها أصحاب مدرسة التحليل النفسي إحدى المصادر الأساسية للأمراض النفسية.

إن الذات الشعورية «المطمئنة» اكتسبت صفة الهدوء والاطمئنان وهي تمثل كذلك جانب الخير في الشخصية في حين تمثل النفس اللوامة التكبر والتعالي والأنانية والغرور وهي صفات جانب الشر في الشخصية ونتيجة تناقض الجانبين ينشأ ما يعرف بالصراع الداخلي والذي تظهر نتائجه في صورة سوء التوافق النفسي والعقلي.

إن ورود النفس في القرآن الكريم ليس الغرض منها مجرد معرفتها أو التوصل من معرفتها إلى معرفة الله كما يعتقد الكثيرون بل الهدف الأساسي هو إصلاح السلوك وتعديل الأخلاق عند الفردأي ما يعرف بالتوافق النفسي والاجتماعي عند علماء النفس اليوم قال تعالى: ﴿**قوا أنفسكم وأهليكم ناراً**﴾[10] وقال تعالى في آية أخرى ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾[11].

الدراسات الخاصة بالقيم

القيم عبارة عن تنظيمات لأحكام عقلية انفعالية معممة نحو الأشخاص والأشياء والمعاني وأوجه النشاط وهي تعبير عن دوافع الإنسان كما أنها تمثل

(10) سورة التحريم، الآية: 6.

(11) سورة الذاريات، الآية: 21.

الأشياء التي توجه رغباتنا واتجاهاتنا نحوها كما أنها مفهوم مجرد ضمني قريب من المثل التي تمثل الحوافز الطويلة الأمد أو الغايات التي نسعى لتحقيقها هذا كما أنه يمكننا أن ننظر للقيمة على أنها اهتمام أو اختيار وتفضيل أو حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادىء والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه وتعاليم عقيدته الدينية.

إن دراسة القيم من أهم الدراسات التي تهتم بها البحوث النفسية في الوقت الحاضر وذلك لارتباطها بعدة نواحي نظرية وتطبيقية في ميدان علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي وعلم النفس التربوي والصحة النفسية والعلاج النفسي حيث إنه من المعروف أن أية عملية تهدف إلى تعديل السلوك ينبغي أن تضع في الاعتبار جميع جوانب الشخصية بما في ذلك القيم إذ أنه لا يخفى الدور الذي تقوم به القيم في التوافق النفسي والاجتماعي هذا إلى جانب الدور الذي تلعبه القيم في عملية العلاج النفسي ونحن نعلم أن تصارع القيم عند بعض الناس يؤدي بهم إلى اضطرابات سلوكية نشاهدها في حالات العصاب النفسي كما يلاحظ أيضاً أن بعض الأفراد الذين ينتمون إلى والدين مختلفين في الدين أو في القومية أو الذين يواجهون ثقافات جديدة مع احتفاظهم بثقافاتهم القديمة يكونون أكثر عرضة من غيرهم للاضطرابات النفسية، والجدير بالذكر أن علم النفس اعتمد كثيراً على الدين فيما يخص الدراسات المتصلة بالقيم والاتجاهات والذي سبق وأن وضحها القرآن للإنسان في كثير من الآيات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

فيما يخص النفاق وعلاقته بمركب النقص:

النفاق: أن يظهر الإنسان خلاف ما يبطن فمن تظاهر لك بالإخلاص والمحبة وهو يضمر العداوة والبغضاء فهو منافق ومن كان ظاهره الصلاح والتقوى وهو غير مستقيم الخطة فهو منافق، والمنافق ضعيف النفس جبان. ولو كان يحس من نفسه الشجاعة والثقة لواجه الناس بما يعتقده حقاً ولكنه يتوارى وراء مظهره الخادع لينفث سمومه في المجتمع ويدبر مكايده لمن يقع في حبائله ممن يغترون بمظاهره الكاذبة.

ونظراً لخطورة هذا المرض في المجتمع فقد نبه إليه رسول الله ﷺ موضحاً بعض مظاهره في قوله: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر» ومصداقاً لذلك يقول الله تعالى: **﴿ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما ءاتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون﴾**(12).

من خلال ذلك يمكننا اعتبار أهم مظاهر النفاق الكذب وعدم الوفاء بالعهد والخيانة وسوف نكتفي هنا بالحديث عن أحد المظاهر وهو الكذب.

اعتاد بعض الناس ألّا يقول ما يعتقده حقاً وصدقاً فيخرج على الناس بأحاديث غير صحيحة فيصدقوه ويركنوا إليه ويصرفوا أمورهم وفق ما يسمعون منه فإذا بمصالحهم تتعرض للأذى وحياتهم تحف بها المخاطر.

والكذب مرض اجتماعي متفشي في كثير من الأوساط ومنه ترويج الإشاعات الكاذبة ابتغاء مصلحة ذاتية أو النيل من الخصم بطريق غير شريف إلى غير ذلك من الأساليب التي يفسر وجودها عند الفرد بعوامل النقص حيث أثبتت كثير من الدراسات النفسية أن هناك علاقة قوية بين النفاق والكذب عند الإنسان وبين مركب النقص في شخصيته ففي دراسة حديثة للأستاذ عبد الوهاب حموده(*) ما يفيد هذا المعنى في وصف المنافقين بأنهم يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم حسداً وحقداً في نفوسهم على الآخرين في الوقت الذي يتظاهرون فيه بالكمال والإخلاص والصدق يقول الله تعالى: **﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن﴾**(13) ويقول **﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم﴾**(14) هذا ومما يؤكد العلاقة بين الكذب والنفاق بل يجعل الكذب أحد مظاهر النفاق ذاته ما ذكره معظم علماء النفس عند تعرضهم لظاهرة الكذب

---

(12) سورة التوبة، الآيتان: 76-77.

(*) د. عفت محمد الشرقاوي ـ الفكر الديني في مواجهة العصر، ص 383.

(13) سورة البقرة، الآية: 14.

(14) سورة آل عمران، الآية: 167.

والفرق بينه وبين عملية التبرير حيث يجمع هؤلاء العلماء على أنه في عملية التبرير يعتقد الفرد فيما يقول وبالتالي في جوهره خداع النفس أو الذات أي بمعنى التبرير حيلة دفاعية يقوم بها الفرد ليدفع عن نفسه ما يؤذيها ويسبب لها الألم ويتنصل بها من عيوبه فيعلل السلوك الخاطىء وغير السليم بأسباب منطقية وفي صورة مقبولة اجتماعياً وعقلياً أي بمعنى آخر إخفاء الدوافع الحقيقية لهذا السلوك الذي يشعره بالخجل أو الفشل أو الخطأ مثل تبرير عدم المواظبة على الصلاة لكثرة المشاغل اليومية. بينما في حالة الكذب فإن الفرد يدرك السبب الحقيقي من الكذب وهو خداع الفرد لغيره لا لنفسه.

الدراسات الخاصة بالعواطف والانفعالات

يعتبر علماء النفس العاطفة نوعاً من الاتجاهات المعقدة والمشحونة بشحنة إنفعالية قوية كعاطفة الحب والكره والصداقة والطموح والوطنية وعاطفة احترام الذات وتتكون هذه العواطف لدى الفرد من تكرار اتصال الفرد بموضوع العاطفة في مواقف مختلفة ترضي فيه دوافع مختلفة وتثير في نفسه مشاعر سارة لذيذة كعاطفة حب الوطن والأمانة والعدل أو تحبط لديه بعض الدوافع وتثير في نفسه مشاعر منافرة مؤلمة كعاطفة الكره ككراهية الغش والاستغلال إلى غير ذلك.

أما فيما يخص الانفعال فإن بعض العلماء يعني لديهم جميع الحالات الوجدانية فهم يجمعون بين الخوف والغضب والفرح والحزن وبين ذلك الشعور السار الهادىء الذي يجده الإنسان في نفسه وهو يتأمل منظراً طبيعياً تتجلى فيه قدرة الخالق سبحانه وتعالى أو يقرأ كتاباً قومياً أو دينياً على سبيل المثال أو ذلك الشعور المنافر غير المسانح الذي يستشعره الفرد حينما يرى أو يسمع جريمة قتل أو انتهاك عرض مثلاً. أما علماء النفس المحدثين فأغلبهم يعتبرون الانفعال حالة وجدانية تتسم بسمات ثلاث فهي حالة قوية تكون مصحوبة باضطرابات فسيولوجية، وهي لها صفة المفاجئة، كما أنها تتخد صورة أزمة عابرة طارئة فلا تبقى وقتاً طويلاً.

إن موضوع العواطف والانفعالات الذي اهتم بدراسته وبحثه جميع علماء النفس قد أوضحه القرآن الكريم في أكثر من موضع إذ يعتبر القرآن الكريم

وثيقة حية مليئة بالأحاسيس والانفعالات النفسية التي تسيطر على سلوك الفرد مثل الحب والكراهية والخوف والغضب والحلم والشجاعة وغيرها إذ سجل لنا الكثير من هذه العواطف في صور مختلفة سواء كانت في صورة الخير الاجتماعي والإنساني كمجموعة العواطف الإنسانية الإيجابية والتي تمثل جانب الخير في الإنسان كالتسامح والصفح عند المقدرة وفي هذا المجال يجدر بنا أن نذكر مجهودات الدكتور مهدي علام(*) وذلك بعرض نتائج بحثه الذي ألقاه في جامعة مانشيستر ببريطانيا تحت عنوان «فلسفة العقوبة» في النقاط الآتية: ـ

1 ـ لم يفرض الله العفو بل رغب فيه وشرع العقوبة حتى يشعر الفرد أن حقوقه مصونة فيكون عفوه عند ذلك سماحة خالصة لا طاعة ممتثلة ومع هذا فكفة العفو أرجح.

2 ـ إذا اطمأن المظلوم إلى حقه في عقوبة ظالمة سهل حمله على العفو.

3 ـ جاء ذكر العفو في القرآن الكريم في 35 آية وكانت أغلب الآيات بأسلوب الترغيب يقول الله تعالى: **﴿وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾**(15). وإن جاء بالأمر يكون مصحوباً بالعبارات الملطفة المخففة من وقعه على النفس المحرضة المعوضة عما يتجاوز عنه المعافى من حقه يقول تعالى: **﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾**(16).

4 ـ ييسر القرآن الكريم العفو على النفوس بتدريبها على ألوان من السماحة في التعامل بأوسع معانيها كالانفاق والاحسان والشورى التي ارتبطت بالدعوة إلى العفو في كثير من الآيات.

5 ـ سوى القرآن بين الاعتداء والعقوبة إسماً وفي هذا إيحاء بالسماحة ففي قوله تعالى: **﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾**(17) مشاكلة بين الاعتداء والقصاص يفهمها العقل فيطمئن إلى حقه في القصاص ثم لا يلبث أن تنفر

(*) د. عفت محمد الشرقاوي ـ الفكر الديني في مواجهة العصر، ص 284.

(15) سورة النور، الآية: 22.

(16) سورة الأعراف، الآية: 199.

(17) سورة النحل، الآية: 126.

نفس الإنسان من القصاص سماحة بسبب هذا التشابه الشكلي والتسوية النفسية بين عقوبة هي في حقيقتها اعتداء ومثل هذا يقال عن تسمية القتل ظلماً وقصاصاً باسم واحد.

من هنا يتضح أن هناك فرقاً جوهرياً بين الاعتداء والقصاص أو ما يعرف عند البعض برد الاعتداء أو المقاتلة.

إن هذا يكفي رداً على ما جاء على لسان فرويد منشيء مدرسة التحليل النفسي حينما اعتبر العدوان استعداداً غريزياً قائماً بذاته لدى الإنسان أي أنه مغروز في فطرة ابن آدم حتى إن لم يعتد عليه معتد فالإنسان حسب قوله يكره أخاه بالفطرة ووراء المحبة الظاهرة بين الناس عداء كامن مستور، ويعتبر فرويد أن طيبة الإنسان وهم وخرافة فالظلم من شيم النفوس وعليه فإنه يعتقد أن العدوان حاجة فطرية كالحاجة للأكل والشرب.

وملخص القول أن فرويد يرى العدوان ليس مجرد وسيلة إلى غاية بل غاية في ذاته وهذا مناف للحقيقة كما أثبتتها العديد من الدراسات الانثروبولوجية ـ كالدراسات التي أجريت على بعض القبائل في أفريقيا ـ وأكدها أي الحقيقة الدكتور مهدي علام من خلال النتائج التي توصل إليها في بحثه سالف الذكر والتي يمكننا أن نستنبط منها فكرة واحدة جامعة تصور العفو في القرآن وهي الخيط الأصيل الذي يربط بين معاني جميع الآيات القرآنية في هذا الخصوص.

أما فيما يخص الجوانب السلبية للعواطف والانفعالات وهي الجوانب اللاأخلاقية واللااجتماعية واللاإنسانية مثل النفاق والبخل ونقض العهد يقول الله تعالى: **﴿ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون﴾**[18]. ومن الجوانب السلبية أيضاً الحسد الذي يعتبره كثير من المفكرين أمراً طبيعياً في النفس البشرية وهو خطوة تعقب المنافسة حيث إن المنافسة تكون بين اثنين بينهما علاقة قربى أو جوار أو صداقة أو زمالة فإذا قفز أحدهما وتخلف الآخر بدأ الحسد يدب كما يضعون

---

(18) سورة التوبة، الآيتان: 75 -76.

صوراً متعددة لعملية الحسد ويذكرون أن أبشع هذه الصور تمني زوال النعمة كنعمة الإيمان الواردة في قوله تعالى: ﴿**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير**﴾(19).

إن هذه وغيرها من الجوانب السلبية التي تدل على عدم تكامل الشخصية وعدم النضج الأخلاقي والاجتماعي تحدث عنها القرآن الكريم في أكثر من موضع واستحوذت على نصيب أكبر من مجموعة الأبحاث والدراسات التي أجراها علماء النفس سواء في مجال الدوافع أو العواطف والاتجاهات وما بنيت عليها من قوانين ونظريات كنظرية الذات لكارل روجرز ونظرية التحليل النفسي لفرويد.

الدراسات الخاصة بالتعلم:

لقد أوضح القرآن الكريم جانباً آخر ذا أهمية بالغة وهو الجانب الذي يتعلق بعملية التعلم من حيث أسسه والقوانين التي تحكمه ففي مجال الثواب والعقاب وأثرهما على عملية التعلم والذي يذكر كثير من علماء الغرب بل حتى بعض علماء العرب بأنه يرجع الفضل في الكشف عن أهمية الثواب والعقاب أو ما يعرف بالجزاء في التعلم إلى علماء النفس الغربيين أمثال تورندايك حينما تحدث عن قوانينه في التعلم كقانون الأثر الذي ملخصه أنه حينما يحدث تعديل في سير المثير والاستجابة الطبيعية فإن هذه العلاقة تقوى إذا كانت نتيجة هذا التعديل نجاحاً أو ارتياحاً وتضعف إذا أدى هذا التعديل إلى فشل وعدم ارتياح. هذا والجدير بالذكر أن تورندايك قد اختصر هذا القانون كثيراً فيما بعد حيث إنه ركز على الآثار الطيبة إذ أنه يعترف بأنه في حالة عدم الاشباع أو عدم الارتياح فليس من الضروري أن تضعف العلاقة بل ربما تقوى كذلك وهذا يتفق كثيراً مع معظم علماء الإسلام فالغزالي على سبيل المثال نادى بأن يشجع الطفل على أعماله الحميدة بإعطائه مكافأة كالمديح والثناء لأن ذلك يدخل السرور على النفس فيتشجع الطفل ويتقدم في التعليم وطالب بأن يقلل من اللوم والزجر والتوبيخ لأنه يؤدي إلى الحزن والخوف وقلة الثقة بالنفس.

---

(19) سورة البقرة، الآية: 109.

إن الذين يدعون الفضل للغرب في هذا المجال نسوا أو تجاهلوا قوله تعالى: **﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم﴾**[20] ويقول في آية أخرى مخوفاً ومحذراً **﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾**[21].

هذا وقد علق الدكتور مصطفى محمود على هذه الآيات في كتابه «محاولة لتفسير عصري للقرآن الكريم» قائلاً إنه تخويف العزيز الرحيم من شيء سوف يحدث بالفعل وسيكون أسوأ من جميع ما قيل وما كتب مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، أنه العذاب حق والثواب حق...

هذا كما يتحدث علماء النفس باستفاضة عن عمليات أخرى تحكم التعلم كعملية التكرار الذي جاء ذكره أيضاً في القرآن الكريم موضحاً قيمته في قوله تعالى: **﴿ورسولاً إلى بني إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله﴾**[22] لقد تكرر قوله: **﴿بإذن الله﴾** دفعاً لوهم من توهم فيه اللاهوتية أي بمعنى حذف ما هو خطأ من ذهن الفرد وهذا أول هدف من اهداف عملية التكرار كما يراها علماء النفس اليوم.

ونجد أيضاً في هذا المجال قوله تعالى: **﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾**[23]. إن التكرار هنا لتأكيد أمر القبلة وهي الوظيفة الثانية من وظائف التكرار المعروفة لدى علماء النفس والتربية أيضاً.

إن القرآن الكريم بحق يعتبر موسوعة علمية تزخر بالدراسات الإنسانية وخاصة ما يتصل منها بحياة الإنسان الوجدانية والتي تعتبر أساساً ومدخلاً لأهم

---

(20) سورة محمد، الآية: 15.

(21) سورة البقرة، الآية: 24.

(22) سورة آل عمران، الآية: 49.

(23) سورة البقرة، الآية: 150.

موضوعات علم النفس.. إن ما جاء به القرآن الكريم من أصول نفسية تعتبر قواعد وقوانين عامة لهذا العلم وركيزة أساسية لكل الدراسات النفسية التي جاءت بعده.

المراجع

أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1970 م.

جان بول سارتر: نظرية الانفعال «ترجمة هاشم الحسني» بيروت1964 م.

ماجد عبد السلام زهران: علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، 1977 م.

عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، 1963 م.

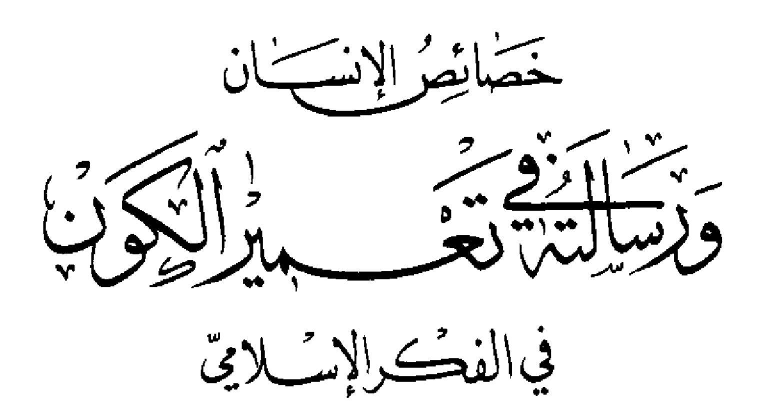
عفت محمد الشرقاوي: الفكر الديني في مواجهة العصر، دار العودة، بيروت، 1979 م.

محمد أبو العلا أحمد: علم النفس، عين شمس، القاهرة، 1981 م.

مصطفى خليل الشرقاوي: علم الصحة النفسية، النهضة العربية، بيروت، 1983 م.

مصطفى فهمي: الإنسان وصحته النفسية، القاهرة.

يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة، مكتبة وهبه، القاهرة، 1973 م.



د. عمر التومي الشيباني

أولاً: خصائص الإنسان في الفكر الإسلامي:

مما تقدم - في العدد الرابع - من شرح موجز لمفهوم الإنسان ولأهم التعريفات والتفسيرات التي ذكرت له ولأبعاد الطبيعة البشرية وما بينها من ترابط وتكامل في نظر الشريعة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي، يمكن أن تستخلص أهم خصائص الإنسان في المفهوم الإسلامي له، كما تصوره النصوص الإسلامية ومعطيات الفكر الإسلامي في مختلف عصوره. ومن هذه الخصائص تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

الخاصة الأولى:

تتمثل في خلق الإنسان من طين على شكل متميز يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته وعظيم تقديره وتكريمه للإنسان بخلقه على هذا الشكل المتميز وهذه الصورة الجميلة البديعة المنسجمة والمتكاملة في صنعها وتركيبها وتأدية وظائفها، التي تستحق الحمد والشكر في كل وقت وحين. وصدق الله العظيم إذ يقول:

﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون﴾ (الحجر/ 26).
﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ (المؤمنون/ 12).
﴿والله خلقكم من تراب...﴾ (فاطر/ 11).
﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/ 2).
﴿منها خلقناكم، وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ (طه/ 55).

وفي إشارة القرآن الكريم إلى خلق الإنسان من تراب الأرض وطينها وعودته إليها بعد مماته وإخراجه إليها بعد مماته وإخراجه منها ثانية عند بعثه وحشره يوم القيامة، ما يدل على العلاقة الوثيقة التي تربط الإنسان ببئيته وبالكون المحيط به، وما يوجه الإنسان منذ البداية إلى أنه جزء لا يتجزأ من الكون المحيط به وإلى ضرورة تفاعله المثمر مع العالم المحيط به بجسمه وعقله وروحه، بحيث يؤثر فيه ويتأثر به، وينتفع بما أودعه الله فيه من أسرار ومنافع، ويحافظ على ثرواته وموارده، ويعمل على تنميتها وتطويرها وتحسينها بما منحه الله من عقل وعلم وقوة عضيلة.

وخلق الإنسان من طين يمكن أن يقارن بخلق الله للملائكة من نور وخلقه الجان من نار، كما تشير الآيتان الكريمتان التاليتان المتمثلتان في:

قوله تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون، والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾** (الحجر/ 26-27).

وقوله تعالى: **﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار، وخلق الجان من مارجٍ من نار﴾** (الرحمن/ 14-15).

وقد تصور الشيطان نتيجة لهذا أنه أفضل من آدم عليه السلام وأقوى منه خلقاً، لأنه خلق من نار في حين خلق آدم من طين. وقد حكى القرآن الكريم عن الشيطان قوله: **﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾** (الأعراف/ 12).

---

(1) محمد سعيد السيوطي، من الفكر والقلب. (ط 2) دمشق: مكتبة الفارابي، 1972، ص 104-96.

ولهذا التصور الخاطىء من إبليس وتكبره وعجبه وحسده، فإنه لم يمتثل لأمر ربه بالسجود لآدم، سجود تحية واحترام وتكريم لآدم وتعبير عن طاعة الله عز وجل وامتثال لأمره تعالى، وليس سجود عبادة، لأن العبادة لا تكون إلا لله وحده.

يقول تعالى في تصوير امتناع الشيطان عن السجود لآدم للغايات التي ذكرنا: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾ (البقرة/ 34).

ومما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما في شرح هذه الآية الكريمة: ﴿**أن الشيطان لما أبى أن يسجد أبلسه، أي آيسه من الخير كله، وجعله شيطاناً رجيماً، عقوبة لمعصيته....**﴾[2].

الخاصية الثانية:

تتمثل في قدرة الإنسان على القيام بالعمليات العقلية العليا، كالتفكير المجرد الذي يتعلق بأمور معنوية مجردة، والتأمل والتدبر في ظواهر الكون والتخيل والنظر العلمي بقصد الكشف عن الحقيقة في موضوعيه وتجرّد عن الهوى والمؤثرات الذاتية، والقياس والاستدلال والاستنباط والنتائج الصائبة من التجارب المتشابهة، إلى غير ذلك من العمليات العقلية التي يمتاز الإنسان بالقيام بها على الحيوان الأعجم والتي ترتبط جميعاً بالعقل الذي سبق الحديث عنه في الفقرة السابقة من هذا البحث كأحد الأبعاد الأساسية للطبيعة البشرية، والذي يعتبر من أهم منح الله للإنسان التي فضله وميزه بها على سائر الكائنات الأخرى.

إن الإنسان يشارك بقية الحيوانات في الخصائص الحيوانية العامة: من حركة، وتغذّ، وسكن، وحسن، وما إلى ذلك من الصفات العامة المشتركة بين جميع الحيوانات، ولكنه يتميز عن بقية الحيوانات بالاستعداد للتفكير المجرد والتكيف والتعاون مع أبناء نوعه والاجتماع المهيأ لهذا التعاون، ولتدبر وقبول

---

(2) ينظر: مع القرآن العظيم: الموجز الوافي لتفسير الحافظ بن كثير. (الجزء الأول)، تلخيص محمد البوهي، ص 58.

الحقائق عن بصيرة وإرادة وقصد واقتناع، وللوقوف عند الحجة والاقتناع، ولمعرفة الكثير عن نفسه وعن العالم المحيط به وبالتالي معرفة ربه، لأن «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، كما جاء في الحديث النبوي الشريف. كما يتميز عن بقية الحيوانات أيضاً باستعداده لمعرفة مكانه ومبرر وجوده ورسالته في هذا الكون، وبوعيه بأن هناك في الطبيعة أكثر مما تراه عينه وبأن للكون المحيط به ـ في أرجائه الواسعة ومحتوياته المتعددة ـ سنناً وقوانين يسير وفقها بتقدير من الله الخالق العزيز العليم. ومعرفة الإنسان لهذه السنن.والقوانين هي التي تعزز سلطانه على هذا الكون بعد توفيق الله له، وتزيد من إمكانات انتفاعه بما أودعه الله فيه من أسرار وخيرات ومنافع للناس.

ومن غير شك أن الناس ليسوا متساوين في استعداداتهم وقدراتهم العقلية، وأنهم ليسوا جميعاً ينظرون إلى الكون نظر العقل والفكر الذي يمكن التوصل به من المصنوع إلى الدلالة على الصانع. فمنهم من يكون نظره إلى الكون وما فيه نظراً مجرداً بسيطاً شبيهاً بنظر الحيوان إليها، ومن ثم يعجز أو يغفل عن التفكير في عظمة الخالق جل وعلا، ولا يستدل بالأسرار العظيمة التي تبدو له من ملاحظته ودراسته لظواهر الكون على وجود الخالق جل وعلا ولا يصل من ورائها إلى الإيمان بالله تعالى. وبذلك يكون ممن قال الله تعالى فيهم:

﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام، بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ (الأعراف/ 179).

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.

وبخاصية العقل والتفكير التي ميز الله بها الإنسان على غيره من الحيوانات، يستطيع الإنسان أن يدرك حقائق التاريخ ويستفيد من دروسها وعبرها، ويخطط لمستقبله ويواجه المستقبل على وعي وبصيرة في ضوء حقائق الماضي ومعطيات الحاضر، ويعي الموت وما بعد الموت، ويقبل ما جاء به الأنبياء والرسل عن الله تعالى من رسالات وتعاليم ويبرهن على صحتها، ويبرهن على إثبات وجود الله تعالى وصحة معاني العقيدة والحقائق الغيبية ويتفهم هذه المعاني والحقائق ويقتنع بها، ويبدع ويخترع، إلى غير ذلك من الأمور التي يستطيع

الإنسان أن يدركها ويتدبرها ويتفهمها ويبرهن على وجودها وعلى صحتها بعقله وتفكيره.

ولهذه الخاصية العقلية، أمر الله الإنسان في كثير من آيات القرآن الكريم أن يتدبر وينظر في نفسه وفي ملكوت ربه ليتوصّل بهذا النظر العقلي وبذلك التدبر من المصنوع إلى الدلالة على الصانع ومن النظر في المخلوق إلى الإيمان بالخالق سبحانه. كما أمر أن يتدبر حقائق التاريخ وينظر في عاقبة من سبق الأمم، وكلفه دون غيره من الحيوانات بقبول ما جاء به الأنبياء والرسل، لأنه لا تكليف إلا بالعقل.

وقد سبقت الإشارة إلى كثير من هذه الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان إلى التدبر والنظر في نفسه وفي ملكوت ربه، وإلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة وآثار السلف الصالح التي تشيد بفضل العقل عند الحديث عن العقل كأحد أبعاد الطبيعة البشرية.

وقد أشارت بعض تلك الآثار إلى أن العقل مهما كانت قدرته الإدراكية فإنها محدودة، خاصة بالنسبة للأمور الغيبية، إذا ما أريد معرفة كنه حقيقتها، لأن مثل هذه المعرفة فوق ما تستطيعه قدرة العقل البشري المحدود في إمكاناته لارتباطه كما قدمنا بالحس والمادة.

الخاصية الثالثة

تتمثل في خاصية النطق والبيان والتعامل بالرموز اللغوية والاتصال اللغوي. فالإنسان كما يمتاز بخاصية التفكير والقدرة على القيام بالعمليات العقلية العليا الأخرى، فإنه يمتاز أيضاً باستعداده لاكتساب أية لغة من اللغات الإنسانية وبقدرته على استخدام لغة حقيقية وعلى الكلام والبيان والتعامل برموز وألفاظ ذات دلالات لغوية، وهي القدرة التي لا يمتلكها أي من أنواع الحيوان الأخرى مهما بلغت درجة رقيه. فالإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي له خاصية الكلام الإرادي المقصود ذي الدلالة المعنوية الواضحة، وخاصية البيان الذي ورد في قوله تعالى: ﴿**الرحمن، علّم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان**﴾ (الرحمن/ 1-4)، والذي يدل على الوضوح والإبانة الكاشفة. ومعنى هذا أن البيان الذي يمتاز به الإنسان يختلف عن مجرد النطق الصوتي، «لأن مجرد النطق

الصوتي ليس من خواص الإنسان وليس مناط إنسانيته الناطقة التي يتضمنها التعريف السائد لدى المناطقة للإنسان بأنه «حيوان ناطق»، بل يمكن أن يضاف لغير الإنسان. وقد جاء المنطق مضافاً إلى الطير في الآية السادسة عشر من سورة النحل: **ووورث سليمان داود، وقال: يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء، إن هذا لهو الفضل المبين﴾**. ولا تسند اللغة العربية إسناد البيان بمفهومه الخاص إلى حيوان أعجم أو جماد..»[3].

ولتميّز الإنسان بالكلام، عرفه أحد علماء المسلمين المحدثين بأنه: «حيوان يتكلم»، مشيراً بذلك إلى أن «الكلام أهم خاصيات الإنسان. وعماد الكلام هو اللغة، بدونها لا نطق ولا منطق ولا حوار مع الطبيعة، ولا تواصل بين الأجيال ولا بين العصور. وهذه هي الأبعاد الأفقية للشخص.

بدون اللغة كذلك لن يتمكن الشخص من معرفة أبعاده العميقة (مثل: الحرية، والقيم، والتملك).

وبما أن اللغة ملتقى مجموع أبعاد الشخص، وجب أن تتبوأ الرتبة الأولى في البحث عن الإنسان: إنها جوهر الكلام والنسق الذي تصبح فيه المقاطع الصوتية هادفة تواصلية»[4].

واللغة ـ كما نعلم ـ ليست مجرد تعبير، ولكنها أيضاً أداة تفكير. والكلام ليس مجرد مجموعة من الألفاظ، ولكنه مجموعة من الألفاظ تحمل معنى ورتبت على نسق معين. والكلمات اللغوية ـ باعتبارها ألفاظاً دالة على معان ـ تعتبر نوعاً من الرموز الكثيرة التي يستعملها الإنسان للتعبير عما يختلج في نفسه من أفكار وعواطف وانطباعات عن الواقع المحيط. فالإنسان يمتاز بقدرته على الرمز، أي بقدرته على أن يجعل من شيء ما رمزاً دالاً على شيء آخر، وذلك حتى يستطيع أن يعبر عن الحالات الإدراكية والوجدانية التي تطرأ عليه. ولعلنا لو تتبعنا مناشط الإنسان على كثرتها وتنوعها واختلافها فيما بينها لوجدناها في مجموعها رمزية

---

(3) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، القرآن وقضايا الإنسان. بيروت: دار العلم للملايين، 1972، ص 51-49.

(4) ينظر: د. محمد عزيز الحبابي، «الإنسان حيوان يتكلم»، مجلة دعوة الحق المغربية. السنة السادسة عشر، العدد الأول، يونيو 1973، ص 115-107.

الطابع، حتى إنه من الممكن القول: إنه ما من نشاط ذي بال يقوم به الإنسان إلا والرمزية لبه وصميمه. فالرياضيات رموز، والأدب رموز، والفن بجميع ألوانه رموز، والتفاهم في الحياة اليومية قائم على الرموز، وبغير العملية الرمزية يصبح الاتصال بشتى أشكاله وألوانه ضرباً من المحال[5].

وعلى الرغم من كثرة الرموز التي يستخدمها الإنسان في اتصالاته بالآخرين، فإن اللغة تعتبر أهم الرموز والأدوات التي يستخدمها الإنسان في اتصاله بالآخرين وفي التعبير عن أفكاره وعواطفه وانطباعاته وعن حاجياته ورغباته.

فاللغة تعتبر «الجذع الكبير الذي يتفرّع منه عدد من الرموز التعبيرية... لأنها الوعاء الفكري للماضي والحاضر والمستقبل...

ولهذه اللغة على مستوى التعبير الرمزي «بنات» تتولد على شكل رموز فنية قومية...، تضم الشعر، والقصة، والمسرحية، أو أي شكل أدبي فني آخر تكون اللغة واسطة فيه.

وتقع خارج حيز اللغة رموز تعبيرية متعددة، متكاملة في مدى فعاليتها والرموز اللغوية، متكاملة فيما بينها في إبراز الأصالة القومية. ومن أهمها: الرسم، والموسيقى،.. والفن المعماري، وفن النحت، وما يلحق به من تقنيات صناعية، كالحفر في الخشب، وصناعة الفخار، والزخارف الملحقة به وبطرز الأزياء،... وغير ذلك من «حرفيات»، يتصل أكثرها بالموروث الشعبي...»[6].

واللغة كأصوات وألفاظ رامزة ومعبرة، ليست مجرد ظاهرة بيولوجية عضوية، بل هي أيضاً ظاهرة نفسية واجتماعية وانثروبولوجية، لها أسسها النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية، بجانب أسسها البيولوجية والعضوية التي يدرسها علماء اللغة والأصوات. ولاختلاف هذه الأسس لظاهرة اللغة لدى الإنسان، تفرّع علم اللغويات أو اللسانيات الحديث إلى عدة فروع، كان من بينها: علم

---

(5) ينظر: د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1963، ص 51-49.

(6) د. إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة»، في: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص 453-445.

اللغويات البيولوجي، وعلم اللغويات النفسي، وعلم اللغويات الاجتماعي، وعلم اللغويات الانثروبولوجي[7].

ولعل ما يهمنا من هذه الفروع في هذا البحث هي الفروع الثلاثة الأخيرة التي يدرس علم اللغويات النفسي منها اللغة كظاهرة نفسية فردية، ينتجها الإنسان ضمن ظروف نفسية وسلوكية معينة، وتنشأ لدى الفرد كرد فعل نفسي للثقافة التي يتفاعل معها. وقد يكون هذا التفاعل إيجابياً يشجع على تعلمها، وقد يكون سلبياً يعوق تعلمها. وعلم اللغويات الاجتماعي الذي يدرس اللغة كظاهرة اجتماعية يكتسبها الإنسان من المجتمع الذي يعيش فيه ويستخدمها في مجالات عديدة من حياته الاجتماعية، ويعني بكل مظهر من مظاهر العلاقة بين اللغة والمجتمع. وفي المفهوم الواسع لهذا العلم يمكن أن تدرس اللغة كأهم عناصر التكوين الفكري لأمة من الأمم، وكأهم الروابط التي تجعل من الجماعة قوماً وكوعاء لثقافة القوم وكوسيلة للتواصل بينهم وكأداة لجمع شتاتهم. والجماعة التي تربطها لغة واحدة هي التي يصدق عليها الوصف الحقيقي أكثر من أي جماعة أخرى: نعم هناك روابط أخرى تجعل من الجماعة قوماً وأمة، وذلك مثل رباط المكان، ورابطة الثقافة المشتركة، ورابطة التاريخ المشترك، وما إلى ذلك من الروابط التي تجعل من الجماعة قوماً وأمة. ولكن أهم هذه الروابط جميعاً هي رابطة اللسان واللغة. ولهذا عندما أرسل الله رسله لهداية عباده من البشر، أرسل كلاً منهم بلسان قومه ليكون بيان الرسالة ميسوراً له وفهم روحها منهم مضموناً. وصدق الله العظيم إذ يقول: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، ليبين لهم»[8].

وبالنسبة للإنسان العربي بالذات، فإنه يكفي لوصفه أو الحكم عليه. بالعروبة أن يكون عربي اللسان، بقطع النظر عن العرق أو الأصل المنحدر منه. ومما يروى عن الحجاج بن يوسف الثقفي أنه قال يوماً لأهل الكوفة: «لا يؤمكم

---

(7) ينظر: عبد الغفار هلا، «اللغة بين الفرد والمجتمع»، مجلة اللسان العربي. العدد الثالث والعشرون ص 45-13.

(8) ينظر: د. محمد أحمد خلف الله، «التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة والقومية والوطنية والدولة والعلاقة بينها»، في: القومية العربية والإسلام. مرجع سابق، 19.

إلا عربي». فوثب البعض بالقارىء «يحيى بن وثاب»، وهو مولى كان يؤم في الصلاة، ليمنعوه من ذلك، فأنّبهم الحجاج قائلاً: «ويحكم! إنما قلت: عربي اللسان»[9]. وقال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس: إن الرب واحد، وإن الأب واحد، وإن الدين واحد، ألا وإن العربية ليست لكم بأب ولا أم، إنما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي».

وقد اختلف العلماء في أصل اللغة التي امتاز بها الإنسان. فذهب بعضهم إلى أنها توقيفية، وأن الله هو الذي ألهم الإنسان وزوده بالقدرة على بناء اللغة. وينحاز إلى هذا الموقف الأشاعرة من أهل السنة. ويقابل هذا الموقف مواقف أخرى كثيرة. كان من بينها موقف من يرى أن اللغة هي تواضع واصطلاح في المقام الأول. ومما يستدل به أصحاب هذا الموقف تعدد الألسن بتعدد الأزمنة والأمكنة والأقوام والشعوب والأجناس. ويذهب فريق آخر إلى أن اللغة ترجع في نشأتها إلى غريزة زود بها في الأصل جميع أفراد النوع الإنساني. ولا يزال هناك فريق آخر يذهب إلى أنها نشأت في بدايتها كتقلبد لأصوات الطبيعة.

ولعل أنسب المواقف وأقربها إلى ظاهر النصوص الدينية هو الموقف الذي يقول بالتوقيف في أصل اللغة. ومما يستدل به القائلون بهذا الموقف قوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**...﴾ الآية (البقرة/ 31).

ومما تشير إليه هذه الآية الكريمة: «أن الله العليم الحكيم «علم آدم» رمز هذا الجنس العظيم وأباه «الأسماء كلها بلا استثناء، وأقدره حتى مات في طور البشرية الأولى على التصرّف بكل ما يجد حوله من الأشياء، وبالوراثة أودع نسله المكرم مثل هذا الاستعداد. ومن يعرف الأسماء يعرف المسميات، مهما تختلف مدلولاتها باختلاف اللغات، وتتنوع تبعاً لتنوع الأجيال والحضارات. وإن في التعبير «بالأسماء» لأمارة على وجود مسمياتها. ولا ريب أنها كلها لم تكن موجودة في طور البشرية الأولى، وإنما وجدت، أو «أوجدت» بالتدريج مع تعاقب الأطوار. وهذا يؤكد أن في تعليم آدم الأسماء كلها تصريحاً بوراثة بنيه استعداداً لمعرفة شاملة لكل الحقائق،... وقدرة لا حد لها على وضع المصطلحات لكل ما

---

(9) كما نقله: د. عبد العزيز الدوري، من كتاب الأنساب للبلاذري، في: «الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، في: القومية العربية والإسلام. ص 65.

يجدونه أو يوجدونه في أصالة وإبداع»[10].

و «الأسماء» التي وردت في الآية الكريمة السالفة الذكر ليست مصطلحاً نحوياً، بحيث تقابل الفعل والحرف وتكون معهما الأركان الثلاثة للكلام العربي، لأن هذه المصطلحات النحوية (الإسم، والفعل والحرف) لم تظهر في ذلك الوقت الذي عُلِّمَ فيه آدم الأسماء، بل ظهرت في زمن متأخر من تاريخ البشرية، وهو زمن النحاة. ومن الممكن أن تكون «الأسماء» التي وردت في الآية الكريمة ـ والله أعلم بمراد كلامه ـ من «السمة» أي العلامة، سواء أكانت هذه السمة، هي سمة أسماء أو أفعال أو حروف.

ومن حمل «الأسماء» في تلك الآية الكريمة على ظاهرها ـ حاول أن يبين الحكمة في الاقتصار على الأسماء في تعليم آدم عليه، مع أن اللغة تشمل الأفعال والحروف أيضاً، على أساس: أن «الأسماء» هي أقوى القبل الثلاثة، وأنه لا بد لكل كلام مفيد من الإسم. ولكن الجملة المفيدة المستقلة قد تستغني عن كل من الفعل والحرف. ولما كانت الأسماء من القوة والأولوية في النفس والرتبة، على ما لا خفاء فيه، جاز أن يكتفي بها عما هو تال لها[11].

وكما اختلف علماء اللغة العربية في أصل اللغة، هل هو توقيفي أو هو مواضعة واصطلاح، فإنهم اختلفوا أيضاً في أصل الحركات الإعرابية: من رفع، ونصب، وجر، وجزم. فذهب فريق من النحاة إلى أنها ترجع إلى عوامل فلسفية. ومن أبرز هذا الفريق النحوي الشهير سيبويه الذي يرى أن العامل هو أساس التفرقة بين ألقاب الإعراب وألقاب البناء، كما يرى أن الألفاظ لها قوة في إحداث الإعراب. ومذهب سيبويه هذا هو مذهب البصريين والجمهور. وقد خالف «ابن مضاء القرطبي» في كتابه: «الرد على النحاة» مذهب سيبويه، وذهب إلى أن الحركات الإعرابية ترجع إلى عوامل توقيفية.

---

(10) د. صبحي الثالح، «القيم الإسلامية والتقدم العلمي والتكنولوجي»، مجلة الفكر الإسلامي اللبنانية. السنة الخامسة، العدد الخامس، 1974، ص 26-15.

(11) ينظر: الإمام عبد الكريم القشيري، نحو القلوب. (تحقيق: د. أحمد علم الدين الجندي)، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1979، ص 122. (من تعليق المحقق).

ومن علماء اللغة العرب المحدثين تعرضوا لهذا الموضوع «الدكتور تمام حسان» الذي انتقد في كتابه: «اللغة بين المعيارية والوصفية» رأى القائلين بالتوقيت في أصل اللغة والحركات الإعرابية، ومال إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية. ففي نظره «إن الفاعل إذا كان مرفوعاً في النحو فلأن العرف ربط بين فكرتي الفاعلية والرفع، دون ما سبب منطقي واضح. وكان من الجائز أن يكون الفاعل منصوباً والمفعول مرفوعاً لو أن المصادفة لم تجر على النحو الذي جرت عليه... فقد جاءت الحركات الإعرابية في نمطية اللغة على هذه الصورة لأن العرف ارتضاها...»[(12)].

الخاصية الرابعة:

تتمثل في نزعة الإنسان الاجتماعية التي من أجلها قال علماء الاجتماع عنه: إنه «اجتماعي بطبعه»، أو «مدني بطبعه». والإنسان بحكم هذه النزعة أو الغريزة الاجتماعية أو الدافع الاجتماعي الموروث المتأصل في خلقه وتكوينه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، ولا يستطيع الحياة منفصلاً عن المجتمع البشري الذي يعيش في محيطه ولا عن الحياة والأحداث الجارية فيه، بل تجده يسعى على الدوام إلى الاندماج في حياة مجتمعه ـ في حال صحته النفسية، وإلى بناء علاقات مختلفة مع أفراده وجماعاته، وإلى التفاعل مع حياة وثقافة مجتمعه، وإلى التعاون مع أفراده وإلى تحصيل معاشه، وإلى التغلّب على الموارد الطبيعية التي قد تكون محدودة عن طريق الاستغلال الأمثل لها. فالإنسان السوي ـ لهذه النزعة ـ لا يستطيع أن يعيش إلا مجتمعاً مع عدد من بني نوعه، قليلاً هذا العدد كان أم كثيراً وجميع أفراد البشر مشتركون في هذه النزعة الاجتماعية دون استثناء، ولكن بدرجات متفاوتة.

ومن خلال تفاعل الإنسان مع حياة وثقافة مجتمعه يكتسب خبراته المتجددة باستمرار، ويكتسب كثيراً من معارفه ومهاراته واتجاهاته، ويكوّن شخصيته، ويحقق أمنه وحريته، ويشبع كثيراً من حاجاته الأساسية التي ما كان له أن يشبعها لو عاش بمفرده بعيداً عن المجتمع البشري. ومن خلال هذا التفاعل والحياة

(12) كما نقل في المرجع السابق، ص 129-128.

داخل مجتمع، ينتقل الإنسان من مستوى الحياة الحيوانية الغريزية إلى مستوى الحياة الإنسانية الحضارية. فالمجتمع هو الأداة للرقي بالفرد ولرفعه فوق الطبيعة الغريزية المزود بها عند الولادة.

ويرتبط بهذه النزعة الاجتماعية لدى الإنسان، نزعته نحو البناء والتعمير، ومحاولة التغلّب على حدود الموارد الطبيعية المتوفرة له، ومحاولة تغيير الواقع الطبيعي وكشف ما أودع الله في الطبيعة من كنوز ومحاولة تسخيرها لمنفعته ومنفعة مجتمعه، وصنع وتطوير الحضارة الإنسانية. كما يرتبط بتلك النزعة الاجتماعية لدى الإنسان سعة آماله وطموحاته في الحياة، وحبه للمال والتملك، والانتباه والانقياد لما يمس مصلحته الشخصية، والاهتمام بالمستقبل وبضمان هذا المستقبل، والكفاح من أجل تحقيق حياة أفضل، وذلك على خلاف الحيوان الأعجم الذي إذا تحققت غايته بإشباع حاجاته وغرائزه يكتفي ويستريح. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يدفع به طموحه إلى المغامرة وركوب المخاطر. ومغامرة الإنسان ناشئة عن إرادته الحرة التي بدونها يصبح شيئاً يباع ويشترى، ولا تكون المغامرة مغامرة حقيقية إلا إذا تضمنت إمكان الخطأ وترجيح الصواب[13].

والإنسان بحكم نزعته الاجتماعية، كما انتج الحضارة الإنسانية في مظهرها المادي، فإنه أنتج أيضاً الثقافة وما تتضمنه من معان ومعتقدات وقيم ـ وعادات وتقاليد وأنماط للسلوك وطرق للتفكير والتعبير وأساليب ونظم للحياة الإنسانية في شتى مظاهرها وجوانبها وما يوجد في هذه الحياة من مؤسسات اجتماعية يتفاعل ويتعامل معها الفرد في حياته.

ولا تعدو الثقافة أن تكون بجميع أنواعها وعناصرها ومكوناتها ومستوياتها، أن تكون نتاجاً للتفاعل الفكري والاجتماعي للإنسان مع أخيه الإنسان ومع البيئة التي يعيش فيها. وما كان للإنسان أن يبني ثقافة وحضارة ويصنع تقدماً في الحياة لولا ما آتاه من عقل وقدرة على التفكير والتدبير، ونزعة اجتماعية، وروح للبحث والكشف والمغامرة، وقدرة على الابداع والاختراع.

والإنسان المسلم ـ وهو يسعى إلى تعمير الكون وبناء الثقافة المعنوية

---

(13) ينظر: د. نجيب محمود، فلسفة وفن. مرجع سابق، ص 77-71.

والحضارة المادية ـ ليس مدفوعا فقط بنزعاته وميوله الاجتماعية والتعميرية، بل هو ينفذ بذلك تعاليم دينه الإسلامي الحنيف التي تحثه على العمل والبناء والتعمير وما يرتبط بذلك من إخاء وتعاون وتراحم وتضامن ونفع عام ورعاية عامة وما إلى ذلك من المعاني الكريمة ذات القيمة الاجتماعية التي يحث عليها الإسلام من خلال كثر من آيات القرآن والأحاديث النبوية الشريفة، وذلك من أمثال:

قوله تعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا**﴾ (القصص/ 77).

وقوله تعالى: ﴿**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾ (الملك/ 15).

وقوله تعالى: ﴿**ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم..**﴾ (البقرة/ 198).

وقوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون أخوة**﴾ (الحجرات/ 10).

وقوله تعالى: ﴿**وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها...**﴾ (النساء/ 86).

وقوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ (المائدة/ 2).

وقوله ﷺ: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

وقوله ﷺ: «خيركم من لم يترك آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته، ولم يكن كلا على الناس».

وقوله ﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فيأكل منه إنسان أو دابة إلا كتب له به صدقة».

وقوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

وقوله ﷺ: «والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه».

وقوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

وقوله ﷺ: «الراحمون يرحمهم الرحمن، إرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء».

وقوله ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله».
وقوله ﷺ: «من أراد منكم أن يبارك له في رزقه، وينسأ له في أثره فليصل رحمه».
وقوله ﷺ: «ليس بمؤمن من شبع وجاره جائع».
وقوله ﷺ: «ليس منا من بات شبعان وجاره جائع».
وقوله ﷺ: «خير الناس أنفعهم للناس».
وقوله ﷺ: «فطوبى لعبد جعله الله مفتاحاً للخير مغلاقاً للشر».
وقوله ﷺ: كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته».

ومن نصوص التراث الإسلامي ذات الارتباط بهذه الخاصية ما قاله «ابن سينا» في كتابه «الشفاء» من: «أن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان. وأول ذلك أنه: ... غير مستغن في بقائه عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له. وأما الإنسان الواحد فلو لم يكن في الوجود إلا هو وحده، وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشته أشد السوء، وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان..

الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة، مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول. والموجود في الطبيعة من الأغذية ما لم تدبر بالصناعات، فإنها لا تلائمه ولا تحسن معها معيشته. والموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضاً فقد تحتاج أن تجعل بهيئة وصفة حتى يمكنه أن يلبسها. وأما الحيوانات الأخرى فإن لباس كل واحد معه في الطباع... لذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة، وكذلك إلى صناعات أخرى، لا يتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بالمشاركة، حتى يكون هذا يخبز لذاك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئاً من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بإزاء ذلك شيئاً من قريب...»[14].

وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى «أن الاجتماع الإنساني ضروري.

(14) ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، رقم (6) النفس. ص 181.

ويعبّر عن هذا بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع»، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. . .» ويمضي ابن خلدون ليقول في هذا الخصوص: «إن كل واحد من بني البشر يحتاج في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء نوعه ليرد عنه عوادي الوحوش الضواري، وإن اجتماع الأجيال إنما هو للتعاون على تحصيل الغذاء أو المعاش»[15].

وهكذا يتبين من كل ما تقدم، أن الإنسان بحكم نزعته الاجتماعية واستعداداته العقلية أن يتحكم إلى حد كبير في البيئة التي يعيش فيها ويتكيف ويتأقلم معها تكيفاً إيجابياً، بحيث يغيّر ويعد فيها بما يناسب ظروفه ويتلاءم مع حاجاته الحاضرة والمقبلة، وينظم ويطوع نوازعه ورغباته في الوقت نفسه، لتنسجم مع الكيان الاجتماعي العام ومع ما في مجتمعه من قيم وعادات وتقاليد مرعية، مع الاحتفاظ بشخصيته المستقلة وفرديته وذاتيته. فهو في الوقت الذي يحتاج فيه إلى الانتماء إلى جماعة وإلى مجتمع، فإنه يظل على الدوام حريصاً على الحفاظ على شخصيته المستقلة. ومن ثم يمكن القول: بأن النزعة الاجتماعية موجودة في طبع الإنسان جنباً إلى جنب مع النزعة الفردية. وقد اعترف الإسلام بهذه النزعة الفطرية المزدوجة للإنسان (النزعة الاجتماعية والنزعة الفردية) وأكد إرادته ومسؤوليته الخلقية الفردية المستقلة، وذلك كما يتجلى في:

قوله تعالى: ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾ (المدثر/ 38).
وقوله تعالى: ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾ (مريم).
وقوله تعالى: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾ (النجم).
وقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ (النجم).

الخاصية الخامسة:

ثم إن الإنسان، كما يمتاز بخلقه من تراب على شكل جميل متميز، وبقدرته على التفكير الإرادي وإدراك المعاني المجردة، وبقدرته على الكلام الإرادي المقصود والتعامل برموز لغوية وبقدرته البيانية، وبنزعته الاجتماعية، فإنه يمتاز

(15) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. (الجزء) (تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي)، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1968ص.

أيضاً بنزعته الدينية وميله إلى التدين والإيمان بقوة عليا تسيطر على هذا الكون وبالأمور الغيبية عامة. وهذه النزعة الدينية أو الشعور الديني هو أمر فطري في الإنسان يولد وهو مزود به، وينبع من أصل طبيعته الخلقية ولا يقل في فطريته عن سائر الأحاسيس والمشاعر الإنسانية الأخرى. ويعبر في الوقت نفسه عن حاجة أساسية من حاجات الإنسان التي لا يتم توافقه النفسي ولا سعادته إلا بإشباعها، والتي وجدت منذ بداية وجوده. وستبقى معه ما بقي في هذه الحياة، لا يغيرها ولا يقلل من قيمتها أي تطور أو تقدم في هذه الحياة. فالنزعة الدينية والحاجة إلى التدين أمران فطريان في الإنسان وجدا معه منذ بداية خلقه وسيبقيان معه يلاحقانه ما بقيت الحياة وما دام له عقل يعقل به الجمال والقبح ويميز به بين الخير والشر.

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كثير من المعاني التي تؤكد فطرية النزعة أو العاطفة الدينية في النفس البشرية، فمن ذلك:

قوله تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله...﴾** الآية (الروم/ 30).

وقوله تعالى: **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾** (الأعراف/ 172).

وقوله تعالى: **﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم، لتؤمنن به ولتنصرنه. قال: آأقررتم، وأخذتم على ذلكم إصري؟ قالوا: أقررنا. قال: فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾** (آل عمران/ 81).

وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء» (أخرجه البخاري).

وقوله ﷺ في حديث قدسي: «يقول الله عز وجل: إني خلقت عبادي

حنفاء، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم» (رواه مسلم).

فهذه الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وغيرها تؤكد فطرية النزعة الدينية للإنسان، بحيث إن الإنسان إذا ما استعمل فطرته السليمة دلته قطعاً على الإيمان بالله الواحد الأحد العليم الخبير القادر الصانع لهذا الكون والمصرف لأموره وجعلته يدرك أنه لا يمكن لأية حركة أو أي عمل أن يحدث في الوجود بدون محرك وموجد له، وأن هذا الكون كله مخلوق لله تعالى الذي لا شريك له ولا شبيه، وأن كل شيء في هذا الكون يدل على وجود الله، بل يدرك أن وجود الله لا يحتاج إلى دليل، لأن الله هو الدليل الذي يستدل به على كل شيء والنور الذي يكشف لنا الأشياء ويدلنا عليها.

وتشير الآية الكريمة السابقة التي اقتبسناها من سورة الأعراف إلى العهد الأزلي الكامن في نفس الإنسان. فمنذ أن أراد الله خلق الكون نادى أرواح البشرية كلها، وأخذ عليها العهد. وكانت واعية بذواتها حاضرة بعقولها، فوعت خطاب الخالق العظيم وأجابت النداء طائعة وهي في مرحلة الذر فاعترفت بالديانة.

ولما كان ذلك العهد الأزلي قد يتعرض للغفلة والنسيان من بني البشر، فقد أرسل الله الرسل إلى الناس لهدايتهم وتوجيههم في حياتهم وتذكيرهم بذلك العهد الأزلي الذي أخذه الله عليهم، وأنزل عليهم كتبه للتبيان والذكرى[16].

وفي مقابل اعتراف الإنسان بالدين والعبودية الكاملة والمطلقة لله تعالى وإيمانه بالله وبجميع المغيبات والمعتقدات التي أمر بها الدين من بعث وحشر وحساب وجزاء أخروي وجنة ونار ورسل لله وكتب سماوية، وما إلى ذلك، منحه الله خلافة الأرض، وطلب منه عمارة الأرض وحَمَّلَه أمانة التكاليف الشرعية ومسؤولية خلافة الأرض وتعميرها كما تشير بذلك الآيات القرآنية الكريمة المتمثلة في:

قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض

---

(16) ينظر: أحمد فائز، طريق الدعوة في ظل القرآن. (الجزء الثاني)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، ط 4 ص 80-70.

درجاتٍ ليبلوكم فيما آتاكم﴾. آخر سورة الانعام.

وقوله تعالى: **﴿هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** (هود/ 61).

وقوله تعالى: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان...﴾** (الأحزاب/ 72).

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الإيمان بالله وبما جاء به الدين الإلهي من عقائد وتعاليم والإقرار بالعبودية الكاملة والمطلقة لله تعالى، فوق ما فيهما من استجابة لنزعة فطرية أو ميل فطري لدى الإنسان ووفاء بالعهد الذي أخذه الله عليه وحمل للأمانة التي تعهد بحملها وامتثال لأوامر الله وتعاليمه التي تضمنتها كتبه وشرائعه التي أنزلها على رسله وأمرهم بتبليغها إلى بني الإنسان من خلقه، فإن فيهما سعادة الإنسان وراحة باله، وتزكية روحه وقلبه، وتقوية نفسه على الجهاد الشاق الطويل في مصارعة قوى الشر، وسموه الروحي والخلقي. كما أنهما أساس كل استقامة في الحياة وكل توازن يسعى إليه الإنسان في حياته بين نوازعه المادية ونوازعه الروحية، وأساس كل عمل صالح يرمي الإنسان من ورائه إلى تحقيق الرضى والاطمئنان النفسي والثقة واليقين وإلى تحقيق صفاء النفس وشفافيتها المرغوبة وإعدادها وتأهيلها لفيض من بركات السماء والرضى الصادق بقضاء الله وقدره وبكل ما يأتي من الله ولمراقبة الله الدائمة في السر والعلن والالتزام بتقواه وامتثال أوامره واجتناب نواهيه والحذر من غضبه ونكاله وعذابه وصيانتها من السقوط والتدهور والانحلال والانهيار واليأس والقنوط ومن التسرع والاندفاع والغرور والتجبر والطغيان.

وقد جاء كثير من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي تؤكد قيمة الإيمان والعبودية لله، وتصف الإيمان بأنه النور الذي يضيء معالم الحياة لمن يريد الحياة، في حين أن الكفر ظلمة وانكماش وتحجّر وضيق وقلق وحجاب للروح عن الاستشراف والاطلاع وختم على الجوارح والجوانح، وتبيّن أثر الإيمان بالله والإقرار بالعبودية له في استقرار النفوس واستقامة السلوك، وتذكر الإنسان بالغاية من هذه الحياة وبالحكمة التي خلق من أجلها، وتبين له أن الأمر بالإيمان

بالله وبعبادته كان عاماً في جميع الشرائع والرسالات السماوية وأن كل شيء في هذا الكون يعبد الله بطريقته الخاصة وأن العبادة ليست قاصرة على أداء العبادات والشعائر المعروفة من صلاة وصوم وزكاة وحج وما إلى ذلك، بل تشمل كل عمل يقوم به الإنسان في حياته بقصد تأكيد طاعته وعبوديته لله، كما تشمل فكره ومشاعره، حتى وإن لم تبد للناس، لأن الله يعلم السر وما هو أخفى من السر. وحياة الإنسان كلها، بما فيها فكره ومشاعره وأسراره ينبغي أن تكون لله رب العالمين، بل الموت ذاته عبادة حين يكون لله رب العالمين، أي حين تنفق الحياة في مرضاة الله ويكون الموت على طاعة الله وفي سبيل الله.

ومن هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة يمكن ذكر:

قوله تعالى: **﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾** (البقرة/ 256).

وقوله تعالى: **﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾** (الأنعام/ 122).

وقوله تعالى: **﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام، فهو على نور من ربه﴾** (الزمر/ 22).

وقوله تعالى: **﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم، بشراكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، ذلك هو الفوز العظيم﴾** (الحديد/ 12).

وقوله تعالى: **﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه، نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون: ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا، إنك على كل شيء قدير﴾** (التحريم/ 8).

وقوله تعالى: **﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرمادٍ اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء، ذلك هو الضلال البعيد﴾** (إبراهيم/ 18).

وقوله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق...﴾ (الحديد).

وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾ (الأنفال/ 3).

وقوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك الفوز العظيم﴾ (المائدة/ 119).

وقوله تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات/ 56).

وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ (الأنبياء/ 25).

وقوله تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً، أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وذلك دين القيمة﴾ (البينة/ 5).

وقوله تعالى: ﴿قل: إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾ (الأنعام/ 163).

وقوله تعالى: ﴿إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً، لقد أحصاهم وعدهم عداً، وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ (مريم/93).

وقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ (الأنعام/ 38).

وقوله ﷺ: «المؤمن يحجزه إيمانه» (رواه أبو داود).

وقوله ﷺ في إجابة من سأله عن معنى الإحسان: وهو جبريل «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (رواه البخاري).

وقوله ﷺ: «عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير. وليس ذاك لأحد إلا

المؤمن: إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له».

وقوله ﷺ بشأن توسيع مفهوم العبادة لتشمل كل فعل يقوم به الإنسان طاعة لله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى» (الحديث، رواه البخاري ومسلم).

وقوله ﷺ أيضاً: «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في فم امرأتك» (رواه البخاري).

الخاصية السادسة:

تتمثل في النزعة الخلقية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنزعة الدينية، بل تعتبر أثراً من آثارها في نظر الإسلام وفي نظر الفكر الإسلامي الذي يربط بين التدين والتخلّق بالأخلاق الفاضلة، ويربط بالتالي بين الضمير الديني والضمير الخلقي، ويعتبر الخلق الكريم الضمان القوي ـ بعد الإيمان ـ لكل من الفرد والمجتمع ضد عوامل الانحراف والفساد. فالعلم وحده لا ينفع دون عاصم الخلق، والدساتير والقوانين لا تصلح دون وازع الضمير. فالعنصر الخلقي أصيل في مبادىء وتعاليم الإسلام، بل إن بعض الأحاديث النبوية الصحيحة تؤكد أن البعثة المحمدية كانت أساساً لإتمام مكارم الأخلاق. يقول ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وفي السنة النبوية المطهرة كثير من الأحاديث النبوية التي ترفع من قيمة الأخلاق وتؤكد فائدتها في الدنيا والآخرة.

فمن ذلك:

قوله ﷺ: «خيركم إسلاماً أحاسنكم أخلاقاً إذا فقهوا» (رواه البخاري في الأدب المفرد).

قوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً».

وقوله ﷺ: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن»

(رواه الترمذي وصححه).

وقوله ﷺ: «إن أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً...» (الحديث ذكره المقدسي في مختصر المنهاج).

وقوله ﷺ في معرض الإجابة عمن سأله عن أكثر ما يدخل الناس الجنة: قال: «تقوى الله وحسن الخلق» (ذكره المقدسي أيضاً في المرجع السابق).

والنبي ﷺ لم يكتف بالدعوة إلى الأخلاق والإشادة بفضلها، بل كان يطبق ما يدعو إليه، وقد بلغ الخلق في شخصه الكريم ﷺ إلى ذروة الكمال. وما خالف ﷺ بين سلوكه وبين ما يدعو إليه، بل كان في قمة الالتزام الخلقي، وحسبه شهادة القرآن الكريم بذلك، في قوله تعالى: ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ (القلم/ 4).

ومن حسن حظ الإنسان، أن النزعة الخلقية، وميله للتخلق بالأخلاق الفاضلة وللالتزام بقواعد خلقية معينة ينفذها ويطبقها في حياته، هما من الخصائص الفطرية التي يمتاز بها عن بقية الحيوانات. حتى إنه «لو وجد نفسه طليقاً من كل التزام خارجي لفرض على نفسه أموراً معينة والتزم بها، إرضاء لما في طبيعته من ميل للالتزام! ومن ثم، فالفوضى المطلقة لا وجود لها، ولا يمكن أن توجد، لأنها ليست من طبيعة الإنسان»[17].

واختصاص الإنسان بالنزعة الخلقية، هو ما يؤكده علماء فلاسفة الأخلاق قديماً وحديثاً. فهذا هو الفيلسوف الأخلاقي المسلم: «ابن مسكويه» يقول في كتابه: «تهذيب الأخلاق» في هذا الخصوص:

إن الإنسان هو الذي من بين الموجودات كلها يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية، وإن أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان، وبها تتم إنسانيته وفضائله هي الأمور الخلقية أو الأمور الإدارية التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز.

---

(17) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، تهذيب الأخلاق. (تحقيق: د. قسطنطين زريق)، بيروت: الجامعة الأميركية ببيروت، 1966، ص 11-10.

ولاختصاص الإنسان بالنزعة الخلقية، عرفه فلاسفة وعلماء الأخلاق بأنه: «الحيوان الأخلاقي، أو ذو النزعة الخلقية، أو ذو القدرة على التمييز بين الخير والشر.

والخلق في أبسط معانيه هو عادة أو اتجاه راسخ في النفس تصدر عنه الأفعال بسهولة ويسر وقد عرفه «ابن مسكويه» في كتابه السالف الذكر بأنه: «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[18]. وهو لا يقصد بقوله: «من غير فكر ولا رويه» أن العمل الأخلاقي لا يحتاج إلى تفكير وتدبر وروية، لأن الواقع غير هذا، حيث إن العمل الأخلاقي، مهما كان الاتجاه الخلقي راسخاً في النفس، فإنه لا يستغني عن الفكر والتدبّر والروية، بل الذي يقصده من ذلك القيد أن الأفعال الخلقية التي تصدر عن تلك الحال أو الهيئة الراسخة في النفس تصدر بسهولة ويُسر.

ومما يدخل تحت تلك النزعة الخلقية التي يختص بها الإنسان: أن يتوفر لديه إحساس يميّز به بين الخير والشر وبين الحسن والقبيح، وإرادة قوية توّجهه إلى الخير وتقيه من التدني والانحراف والانزلاق إلى مواقع الشر وتهزم فيه نوازع الضعف ووساوس الهوى، وقدرة على ضبط غرائزه ودوافعه ونزواته وشهواته وانفعالاته وعلى إعلائها والسموّ بها وإبدال إشباعاتها من المستوى الحيواني إلى المستوى الإنساني وعلى مقاومة عوامل الشر وهزيمة نوازع الضعف ووساوس الهوى وتجنّب أسباب الانحراف والجريمة والهبوط والتدني وعلى تزكية النفس بالإيمان القوي الصادق بالله واليوم الآخر يوم الحساب والجزاء وبالعبادة المخلصة وبتدريب النفس على الالتزام بتنفيذ أوامر الله واجتناب نواهيه وعلى الالتزام بالأخلاق الفاضلة.

وبالنسبة لتزكية النفس التي تعتبر القدرة عليها أحد المتطلبات الرئيسة للعمل الخلقي السوي، فإنها تكاد تكون مرادفة في معناها لمعنى تحسين الأخلاق وتهذيب الطباع وشد الإنسان إلى أعلى كلما حاولت المثبطات والهواجس أن تسف به. وهي للقلب كالذكاء للعقل.

(18) نفس المرجع السابق، ص 31.

يقول تعالى بخصوص تزكية النفس كأحد واجبات الإنسان نحو ربه ونحو نفسه وبخصوص النتائج الطيبة المترتبة عليها: **﴿ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات، فأولئك لهم الدرجات العلا، جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وذلك جزاء من تزكى﴾** (طه/ 76-75). ويقول جل شأنه في هذا الخصوص أيضاً: **﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها﴾** (الشمس/ 10-7). قال قتادة في تفسير قوله تعالى: «قد أفلح من زكاها»: أي زكى نفسه بطاعة الله وطهرها من الأخلاق الدنيئة والرذائل. وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: «وقد خاب من دساها»: أي أخملها ووضع منها بخذلانه إياها عن الهدى حتى ركب المعاصي.

وفي آية قرآنية كريمة أخرى، اعتبرت التزكية إحدى الوظائف الثلاث الأساسية لعمل الرسول ﷺ، وهي: تلاوة آيات الكتاب الكريم، وتزكية النفوس، وتعليم الناس الكتاب والحكمة وما لم يكونوا يعلمونه من قبل. فقال جل شأنه: **﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا، ويزكيكم، ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (البقرة/ 151).

وكان من بين ما يدعو به النبي ﷺ أن يزكي الله نفسه ويطهرها، فيقول ﷺ، ضمن حديث طويل: «... اللهم آت نفسي تقواها، وزكها أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها...» (رواه الأمام أحمد).

ويدخل تحت تزكية النفس وتهذيبها جميع الفضائل الخلقية التي دعا إليها من إيمان قوي بالله عن علم وقناعة، وطاعة صادقة لكل ما أمر الله به وما نهى عنه، ومن عبادة واقية مثمرة تقي صاحبها من ارتكاب المعاصي وتنهاه عن الفحشاء والمنكر «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، ومن خوف الله وتقواه في السر والعلن، لأن الله لا تخفى عليه خافية، يعلم السر والعلانية. وصدق الله إذ يقول: **﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾** (غافر/ 19). ويقول أيضاً: **﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** (ق/ 16).

ومن أمهات الفضائل الخلقية التي تدخل تحت لواء النزعة الخلقية والتي دعا إليها الإسلام أيضاً: الاستقامة على دين الله وأوامره وحفظ اللسان واستقامته

التي تعتبر شرطاً في استقامة القلب التي هي شرط في استقامة الإيمان. يقول تعالى: ﴿**فاستقم كما أمرت ومن تاب معك، ولا تطغوا إنه بما تعملون بصير**﴾ (هود/ 12). ويقول ﷺ ما في معناه: «قل آمنت بالله ثم استقم» ويقول ﷺ أيضاً: «لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولن يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه» (رواه مسلم).

ومن هذه الفضائل أيضاً: الصدق، والأمانة، والإخلاص، ومعاملة الناس بالحسنى والرفق واللّين والرحمة والصبر والقناعة والتواضع والعمل بمقتضى العلم، إلى غير ذلك من الفضائل الخلقية التي تقتضيها النزعة الخلقية والتي حث عليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في أكثر من موقع وفي أكثر من مناسبة.

وتكفي الإشارة إلى بعض الأحاديث النبوية الواردة بشأن الحث على فضيلة الحياء والعمل بمقتضى العلم. يقول ﷺ: «إن لكل دين خلقا وخلق الإسلام الحياء» (رواه ابن ماجه). ويقول ﷺ بهذا الخصوص أيضاً: «استحيوا من الله تعالى حق الحياء. من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى، وليحفظ البطن وما حوى» (الحديث رواه أحمد). ويقول ﷺ في تأكيد قيمة العمل بمقتضَى العمل: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن علمه ماذا عمل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه» (ذكره البغدادي في اقتضاء العلم والعمل).

وبصدد التأكيد على فضيلة العمل بمقتضى العلم، ينبغي التنبيه إلى أن معرفة الخير أو العلم بأبعاد الفضيلة وبقيمة التمسّك بها في شؤون الحياة لا يستدعي بالضرورة زكاة القلب وحسن الخلق عملياً، لأن النفس الرديئة قد تستغل ما وهب لها من ذكاء وما أتيح لها من اطلاع كي تحقق مآربها الصغيرة.

«وقد وصف القرآن الكريم من تصرعهم الأهواء ويتدلون إلى الحضيض، مع ما أوتوا من معرفة وذكاء، فقال جل شأنه: ﴿**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها، فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه...**﴾ (الأعراف/ 176-175).

إنه لما آثر الهبوط تركه القدر يهوي. ولو أنه جاهد ورغب في التسامي لأخذ القدر بيده وأعانه على الرفعة...»[19].

كما ينبغي التنبيه أيضاً إلى أن الأخلاق في الإسلام ليست فضائل متفرقة، ولا مجموعة من الحكم والمواعظ، ولا أعرافاً قانونية، ولا عادات موروثة، ولا تقاليد منقولة، ولا منافع عاجلة، ولا معاملة بالمثل، بل إنها - مثل العبادات والمعاملات - مرتبطة بالعقيدة برباط وثيق، موصولة بالإيمان بسبب متين. إنها التطبيق العملي للعقيدة في واقع الحياة. وهي الدليل على تمكّن الإيمان من القلب. فمجرد الإيمان لا يكفي ولا يصبح كاملاً حتى يترجم إلى عمل صالح وأخلاق فاضلة ويطبق عملياً في السلوك.

إن المؤمن حين يصدق إنما يصدق لأن الله تعالى أمره بالصدق، وليس فقط لأن الصدق نافع ومنج له. وهكذا حين يؤدي الأمانة فإنه يؤديها، لأن الله تعالى أمر بذلك، لا خوفاً من الفضيحة والعقوبة العاجلة ولا حرصاً على السمعة الطيبة بين الناس. وهو حين يبتعد عن الفواحش والمنكرات، فإنه لا يبتعد عنها لمجرد الخوف من الناس أو الخشية على مصلحته، وإنما يبتعد عنها بدافع الإيمان بالله والخوف منه، وهو الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ويعلم السر والعلانية[20].

وبقدر ما يملك الإنسان من إيمان قوي بالله ووازع ديني قوي وإرادة قوية تكون قدرته على ضبط نزواته وشهواته وجعلها مذعنة لفكره ومنقادة للوازع الديني لديه ومصرفة بالحس الديني المسيطر على نفسه ومشاعره، فهذا الوازع وهو الحس النابع من الإيمان بالله وتقواه وخشيته واستشعار عظمته والحياء منه أن يراه حيث نهاه فهذا الوازع الديني يفعل في النفوس ما لا يفعله وازع القوة والسلطان، وأن المراقبة الباطنية هي التي تجعل النفس تستسلم لمنهج ربها، فإذا هي تستحي من الله يراها حيث نهاها، وإذا هي خيرة آمنة ترغب في عمل الخير وتعرض عن الشر.

---

(19) محمد الغزالي، «نظرية التربية الإسلامية للفرد والمجتمع»، في: قراءات في التربية الإسلامية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية، 1982، ص 24-23.

(20) ينظر كل من: (أ) محمد شديد، الجهاد في الإسلام. (ط 5) بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، ص 67-66. (ب) وهبي الألباني.

ومناط العمل الخلقي لدى الإنسان هي المسؤولية الخلقية التي من شروطها الإرادة الحرة التي تجعل الإنسان يقدم على الفعل أو يمتنع عنه وهو بكامل قصده وحريته واختياره، والعقل السليم والوعي الكامل اللذان يمكنان الإنسان من التمييز بين الأشياء والأفعال ومن الاختيار الحكيم من بين البدائل المتعددة الممكنة للسلوك والتصرف، والقدرة العقلية والعاطفية والبدنية التي تمكن الإنسان من القيام بالفعل المرغوب خلقياً إذا أراده، والاعتقاد الجازم والقيام بالفعل حسب هذا الاعتقاد. وهي الشروط التي توجد المسؤولية بوجودها كلها وتنتفي بانتفائها كلها أو بعضها.

وفي ضوء هذه الشروط، فإنه لا مسؤولية مع عدم القصد، ولا مع الجبر والإكراه على الفعل، ولا مع الجنون أو فقدان الوعي والتمييز أو الضعف العقلي المخل بالتمييز، ولا مع العجز البدني أو العقلي أو النفسي، ولا مع عدم الاعتقاد الجازم. وبتوافر هذه الشروط تتحقق المسؤولية الخلقية ويصبح الإنسان مسؤولاً عن عمله وتصرفاته.

والأدلة والشواهد على هذه الشروط في آيات القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الشريفة أكثر من أن يتسع المقام لذكرها. وتكفي الإشارة منها إلى ما يلي:

يقول تعالى: **﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾**.

ويقول جل شأنه: **﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم، وكان الله غفوراً رحيماً﴾**.

ويقول عز من قائل: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾** (البقرة/ 286).

ويقول جل شأنه: **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾** (الإسراء/ 15).

ويقول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى» (الحديث).

ويقول ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

ويقول ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلي حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر».

والإنسان في النهاية مسؤول عن أعماله وتصرفاته التي أقدم عليها طائعاً مختاراً. وفي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهـرة كثيـر من النصوص المؤكدة لمسؤولية الإنسان الفردية والجماعية، وذلك من أمثال:

قوله تعالى: **﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾** (الأنعام/ 164).

وقوله تعالى: **﴿فمن اهتدى، فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل﴾** (يونس/ 108).

وقوله تعالى: **﴿من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها، وما ربك بظلام للعبيد﴾** (فصلت/ 46).

وقوله تعالى: **﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾** (الطور/ 21).

وقوله تعالى: **﴿وما ظلمناهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾** (النحل/ 118).

وقوله تعالى: **﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة، واعلموا أن الله شديد العقاب﴾** (الأنفال/ 25).

وقوله تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾** (الإسراء).

وقوله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته» (الحديث) (رواه البخاري ومسلم).

وقوله ﷺ: «إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة، حتى يرى المنكر بين أظهرهم، وهم قادرون على أن ينكِروه فلا ينكرونه».

وقوله ﷺ: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[21].

كل هذه الشواهد وكثير غيرها تؤكد مسؤولية الإنسان عن عمله وأنه عليه

---

(21) ينظر كتابنا: فلسفة التربية الإسلامية. ص 276-268.

تقع تبعية مصيره. لقد ترك له الخالق جل وعلا حرية الاختيار بين الهداية والنكوص وبين اتباع طريق الخير واتباع طريق الشر بعد أن زوده بنور العقل وإحساس الوجدان، وحمله مسؤولية الأمانة وتحمل أعباء التكـاليف الشرعية ومسؤولية حرية الإرادة. يقول جل شأنه في تأكيد هذه المعاني: ﴿**ألم نجعل له عينين، ولساناً وشفتين، وهديناه النجدين...**﴾ (البلد/ 10-8) ويقول جل شأنه أيضاً: ﴿**إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً**﴾ (الإنسان/ 3). ويقول أيضاً: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾ (الأحزاب/ 72). ولعل الإنسان هو المخلوق الوحيد المخير بين الإيمان والكفر بنص القرآن الكريم نفسه. يقول تعالى: ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ (الكهف/ 29).

وبقدر ما يملك الإنسان من إرادة قوية حرة منحازة إلى فعل الخير والصلاح تكون قيمته وأهليته لتحمل مسؤولية عمله وتبعة اتجاهه ومصيره، وتكون قدرته على ضبط شهواته وعلى التغلب على جوانب الضعف فيه وعلى كبت بعض دوافعه وشهواته التي لا يمكن إشباعها بالطريقة التي يرضى عنها الدين وتتمشى مع قيمه وقواعده الخلقية. فعند الفشل في عمليات التسامي والإعلاء والإبدال لبعض الدوافع، يصبح الكبت أمراً مطلوباً من الإنسان المسلم. فالإنسان المسلم إذا تحركت له رغبة في شيء محرم يأباه الله جل شأنه وجب عليه صد هذه الرغبة إذا ما فشل في توجيهها نحو مشبع مشروع، وإذا تحركت له رغبة في جائز لا يملكه وجب عليه الصبر حتى يملكه. يقول تعالى: ﴿**وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى**﴾ (النازعات/ 40-39) ويقول جل شأنه: ﴿**وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً، حتى يغنيهم الله من فضله**﴾ (النور/ 33).

وعلى الرغم من أن الإسلام لا يرضى عن ظلم الإنسان لنفسه بإسقاط حقها في المتعة المشروعة ويحرمانها من كل ما تشتهيه، فإنه في الوقت نفسه لا يرضى عن الإفراط في إشباع الشهوات، بحيث يصل الإنسان إلى درجة يصعب عليه السيطرة عليها. ويسهل الاحتراز من الوصول إلى هذه المرحلة في بدايات الأمور، لأن آخرها يفتقر إلى علاج شديد، وقد لا ينجح. و«مثاله من يصرف

عنان الدابة عند توجهها إلى باب تريد دخوله. فما أهون منعها بصرف عنانها. ومثال من يعالجه بعد استحكامه: مثال من يتركها حتى تدخل الباب وتجاوزه، ثم يأخذ ذنبها يجرها إلى وراء، وما أعظم التفاوت بين الأمرين»[22].

الخاصية السابعة:

تتمثل في أن الطبيعة البشرية خيّرة في أصل الخلقة وأن الإنسان خيِّرٌ بطبعه، يولد على الخير وبطبيعته خيرة حميدة نقية، ثم قد يطرأ عليه التغيّر بعد ذلك ويفعل الشر بسبب تأثير عوامل البيئة السيئة المحيطة به، وقد يستمر في خيريته الفطرية وينمى الخير الكامن في نفسه. وخيرية الإنسان هذه هي خيرية استعداد في المقام الأول، بحيث إذا وجد هذا الاستعداد الفطري الوسط الخيّر والتربية الصالحة والتوجيه السليم تفتّح وازدهر ونما، كما تتفتح وتزدهر وتنمو الزهرة عندما تتوفر لها أسباب التفتح والازدهار والنماء.

وفطرية الخير في الإنسان لا تعني أن الإنسان لا يفعل الشر، وإنما تعني أن الشر خارج عن طبيعته، فهو عندما يفعله إنما يفعله عن خطأ أو عن جهل أو لتأثير البيئة عليه. كما لا تعني فطرية الخير في الإنسان أنه يولد مسلماً بالفعل، بل الذي تعنيه أنه يولد ولديه استعداد فطري لقبول الإسلام باعتباره دين الحق والدين المساير لروح الفطرة. وإن شئت قلت: إنه يولد مسلماً بالاستعداد.

فهذا الاستعداد الخيّر للإنسان يجعله يختار طريق الحق والخير، حين تترك له حرية الاختيار، ولا يطرأ على استعداده أي تشويه أو تحريف بسبب مؤثرات البيئة والوسط المحيط به. حتى إذا ما عرض على إنسان خالي الذهن وليس عنده هوى سابق أمران أحدهما حق والآخر باطل، فإنه سيميل بفطرته إلى الحق. فلو عرض الإسلام مثلاً، مع عقائد دينية أخرى باطلة على إنسان خالي الذهن وليست عنده مواريث سابقة، فإنه يختار بكل تأكيد الإسلام، لأنه أقرب إلى روح الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولأن فيه التحقيق الكامل لذات الإنسان والتلبية الكاملة لحاجاته الروحية والنفسية والاجتماعية.

---

(22) أحمد المقدسي، مختصر منهاج القاصدين. مرجع سابق، ص 165.

وكون الإنسان خيراً بطبعه وسوياً بفطرته ومسلماً باستعداده الفطري الذي لم يطرأ عليه ما يفسده، لا يعني أن الإنسان يولد مسلماً بالفعل، لأن الواقع يؤكد أن الوليد البشري لو ترك وشأنه منعزلاً أو ولد في بيئة غير مسلمة لما صار مسلماً[23].

فتحويل الإنسان إلى مسلم بالفعل إنما يكون بعمليات التربية والتنشئة على أساس من تعاليم الإسلام وعمليات تزكية النفس وتهذيبها التي يقوم فيها الآباء والمربون والمحيطون بالفرد ويقوم الفرد نفسه بدور بارز فيها عندما يصل إلى سن التمييز والاختيار، وتتوفر لديه شروط تحمّل المسؤولية واتخاذ القرار الحر المستقل. فصلاح الإنسان يكون بالفطرة السليمة التي لم تنحرف عن الطريق السوي، وبالشريعة المنزلة من عند الله لهداية الإنسان وتدعيم وتكميل ما له من خصائص فطرية خيريّة، وبالتربية الصالحة والتنشئة المستقيمة على تعاليم الدين الحنيف.

والقول بخيرية الطبيعة البشرية، وبأن الإنسان ذو طبيعة خيرّة وأن الشر طارىء عليه ومجاف لفطرته هو أقرب الأقوال ووجهات النظر المتعلقة بقضية الطبيعة البشرية بين الخير والشر إلى روح الإسلام، «وأن يولد خيّراً هو الأمر الذي تقتضيه رحمة الله تعالى وفضله وحكمته. تقتضيه رحمته، لأن الرحمن هو الذي يعطي الخير ابتداءً، كرماً وفضلاً، ثم يجازي على الإحسان إحساناً. فبفضل الله ورحمته خلق الإنسان في أحسن تقويم، وخلق له كل ما يناسب طبيعته ويفي بحاجاته من أرض وسماء وليل ونهار وأنهار وحيوان ونبات.

إن الذي خلق الجسم الإنساني... سوياً معتدلاً وخلق له كل ما يناسبه من غذاء وكساء وهواء وضياء ـ لحري بأن يخلق النفس الإنسانية سويّة، ويسهّل لها كل ما يناسب استواءها الفطري ويكمله من آيات كونية وحجج عقلية وهداية سماوية.

وهو الأمر الذي يناسب حكمته، لأن الحكيم لا يصنع شيئاً لغاية ما، ثم يجعل طبعه غير ملائم لتلك أو غير مهيأ لبلوغها. والله سبحانه وتعالى خلق

---

(23) ينظر: جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم. (الطبعة السادسة)، دمشق: مطبة زيد بن ثابت الأنصاري، 1984، ص 62-60.

الإنسان ليعبده «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، فكيف يخلق له نفساً شريرة لا تناسبها العبادة، أو نفساً محايدة بين الخير والشر لا يضيرها أطريق عبادته سلكت، أو سلكت طريق التمرد عليه. كلا، من حكمة الله تعالى في خلقه كله أن يخلقه سوياً، وأن يهدي كل مخلوق إلى ما قدر له أن يخلقه «الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى»[24].

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كثير من النصوص التي تدعم وجهة النظر القائلة بخيرية الطبيعة البشرية بصورة صريحة أو ضمنية. فمن ذلك النصوص التالية التي تبين كيف أن الله سبحانه وتعالى ـ فضلاً منه ومنّة ـ أحسن كل شيء خلقه وخلق الإنسان في أحسن تقويم فخلق نفسه سوية مستقيمة، وكيف أن الإقرار بالتوحيد لله تعالى هو ما فطر عليه بنو آدم جيلاً بعد جيل، وأن النفس البشرية لو تركت وأصالتها لما انحرفت عن دين الله الذي أرسل به رسله وأن هذا الدين ليس شيئاً غريباً عن الإنسان، بل إن أصله مغروس في نفسه وأنه لا يولد أي إنسان إلا وهو مستعد لقبوله. كما تبين كيف: أن مادة الوحي التي أنزلها الله على عباده عن طريق رسله عليهم السلام قد باشرت قلب الإنسان المؤمن بها وخالطت بشاشته فازداد نوراً بالوحي على نوره الذي فطره الله تعالى عليه فاجتمع له بذلك نور الوحي إلى نور الفطرة، نور على نور، وأن كلمة التوحيد هي كشجرة طيبة؛ أصلها ثابت في قلب المؤمن وأكلها هو الأعمال الصالحة الناتجة عنها الصاعدة إلى السماء المقبولة عند الله تعالى وأن الكلمة الخبيثة المضادة لكلمة التوحيد لا أصل لها ولا قرار ولا ثمرة زكية، وأن الله خلق عباده حنفاء فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم وحولتهم عن دينهم، وأن التربية الأولى التي يتعرض إليها الإنسان في بداية نشأته مسؤولة إلى حد كبير على ما يطرأ على الإنسان من انحراف في العقيدة، وأنه على الآباء تقع مسؤولية كبيرة تجاه وقاية أولادهم وأهليهم، وأن كل مولود يولد معتدلاً في اعتقاده سليماً في فطرته، وأبواه هما اللذان ينحرفان به عن الاعتقاد السليم. وهذه النصوص هي:

قوله تعالى: **﴿الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين﴾** (السجدة/ 7).

---

(24) د. جعفر شيخ ادريس، «التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية»، مجلة المسلم المعاصر العدد الثاني عشر، (أكتوبر ـ ديسمبر، 1977)، ص 67-68.

وقوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/ 4).

وقوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس/ 7-10).

وقوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا؛ بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ (الأعراف/ 172).

وقوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (الروم/ 30).

وقوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾ (النور/ 35).

وقوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾ (إبراهيم/ 24-26).

وقوله ﷺ: «يقول الله: إني خلقت عبادي حنفاء، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم» (رواه مسلم).

وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة (وفي رواية على هذه الملة)، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تولد البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها جدعاء؟» (رواه البخاري ومسلم).

وفي هذا الحديث الأخير بالذات «دلالة على أن الفطرة التي يولد عليها الإنسان هي السلامة من الشرور، كما أن الحال التي تولد عليها البهيمة هي

السلامة من العيوب الجسمانية من قطع أنف أو أذن أو شفة أو غيرها. فكذلك الحال التي يولد عليها الطفل هي السلامة من العيوب النفسية والاعتقادية من يهودية ونصرانية ومجوسية. وكما أن تلك العيوب تطرأ على البهيمة بعد ميلادها. فكذلك هذه العيوب تطرأ على الإنسان بعد ميلاده.

والدليل على أن الفطرة المقصودة في هذا الحديث ليست السلامة بمعنى الحياد، بل بمعنى وجود الخير في النفس: أنه ﷺ قال: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، ولم يقل: ويجعلانه مسلماً، لأن الإسلام هو الأمر الطبيعي. وكل هذه العقائد انحرافات عنه وهذا المعنى جاء مصرحاً به في الرواية الأخرى للحديث (كل مولود يولد على هذه الملة)[25].

والخير الذي فطر عليه الإنسان ـ كما توضحه نصوص الدين الإسلامي ـ يشمل فيما يشمل: الاعتراف بعبودية الإنسان لله الخالق الواحد، وإدراك ما في الصدق والأمانة والعدل وشكر النعمة ومقابلة الإحسان بالإحسان وحب الجمال والنظافة والنظام من خير وحسن يرغبان فيها ويجذبان النفس إلى التمسك بها وما في الكذب والخيانة والظلم ومقابلة الإحسان بالإساءة ومساواة المحسن بالمسيء والقبح والقذارة والفوضى من شر ومنافاة للطبع والذوق السليمين.

وينبغي إعادة التنبيه إلى أن أصالة الخير في النفس الإنسانية وكونه مفطوراً على الخير لا يعنيان أن الإنسان مطبوع على إرادة الخير وفعله طبعا لا ينفك عنه، لأن الواقع المشاهد يخالف هذا، حيث إن الواقع يثبت أن الإنسان يفعل الخير وقد يفعل الشر، بناء على إرادة كل منهما. بل الذي يعنيانه: أن الله صاغ الإنسان وكوّنه وركبه بحيث لا يصلح له إلا الخير، وأن الله تعالى قد تفضّل على الإنسان فجعل معرفته بهذه الحقيقة أمراً مستقراً في نفسه، لدرجة أنه لا يحتاج لأن يتعلمه من الخارج، وإن كان التعليم الخارجي يزيد هذه المعرفة قوة وتدعيماً.

إن الفطرة لا تتناقض مع المشيئة الإنسانية، ولا تمنع الإنسان من إرادة ما يخالفها. فقد جعل الله الإنسان مخلوقاً ذا إرادة، إن شاء سار في طريق الخير التي تدله عليه فطرته، وإن شاء تمرد على فطرته كما يتمرد على الدلائل العقلية

---

(25) نفس المرجع السابق، ص 72-71.

والآيات الكونية والرسالات السماوية.

«إن الله تعالى يتفضل فيعرف الإنسان بالخير ويبينه له ويدعوه إليه دعوة تأتيه من داخل نفسه ومن دلائل عقله ومن الآيات الكونية ومن الرسالات السماوية، ولكنه يتركه بعد ذلك حراً، إن شاء قبل هذه الدعوة شاكراً وإن شاء ردها كافراً. وفي معنى هذا البيان الفطري، يقول تعالى:

﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان/ 3).

﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس/ 7-10)[26].

ووظيفة التربية وفقاً لهذا الرأي أو الاتجاه هي تنمية الروح الخيرة الفطرية في الإنسان، وتمكين الإنسان من أن يكون عبداً صالحاً لله، يخلص في عبادة ربه ويعمّر الأرض الذي استخلفه الله فيها.

ويقابل هذا الرأي أو الاتجاه اتجاهات ووجهات نظر أخرى لها مواقفها الخاصة من «قضية طبيعة الإنسان بين الخير والشر». ويمكن للباحث أن يجدها مبسوطة مع مرتكزاتها وشواهدها في الفكر الإسلامي والفكر الإنساني بصورة عامة. ومن هذه الاتجاهات ووجهات النظر:

الإتجاه الثاني: الذي يقابل الاتجاه الأول ويرى أن الإنسان شرير بطبعه، وأن جذور الشر متأصلة في طبيعته، يولد الشر معه مفروضاً في طبعه، والبيئة بما فيها من عوامل التربية والتهذيب هي التي تهذب طبعه. فالنفس البشرية ـ وفقاً لهذا الاتجاه ـ تنزع بفطرتها إلى نسيان الحق وإلى اتباع الهوى والشهوات والأماني الكاذبة وإلى تحقيق اللذات الذاتية، والبيئة بما فيها من عوامل التربية والإرشاد والتوجيه والتهذيب والإعلاء هي التي تصلح من نفس الإنسان وتخلصها من الشر العالق بها وتقلبها من نفس أمارة بالسوء إلى نفس مطمئنة، وتغيّر بالتالي طباعها وأخلاقها وعاداتها. ولا بد أن تكون هذه التربية وما يرتبط بها من العمليات السالفة الذكر دائمة مستمرة، وذلك حتى لا تعود النفس البشرية إلى ما أودع في

---

(26) نفس المرجع السابق، ص 78.

طبيعتها من صفات مذمومة، ومن نسيان للحق وانسياق وراء الأهواء والشهوات والأماني الكاذبة وتحقيق اللذات النفعية الذاتية.

ومن أنصار هذا الرأي أو الاتجاه أفلوطين المصري ومن تبعه من اليسوعيين وكثير من أقطاب الفكر المسيحي القائلين «بالخطيئة الأصلية» الموروثة من آدم عليه السلام أب البشرية بسبب أكله من الشجرة المنهى عنها، الذي خلق نوعاً من الضعف في ذريته توارثته جيلاً بعد جيل وكان من أنصارها أيضاً بعض الفلاسفة والفنانين وعلماء النفس المحدثين، وذلك من أمثال «هوبز» و«فرويد» ومن سار على منواله في القول بأن الإنسان مجبول على الشر والخطيئة والإثم والعدوان، وأنه يخضع لسيطرة غرائزه البدائية، وأن دافع الجنس هو الدافع الرئيسي الذي يكمن وراء جميع أفعال الإنسان، بما في ذلك حبه لوالديه.

ولأصحاب هذا الرأي أو وجهة النظر أدلتهم التي يستندون إليها. ولكن هذه الأدلة لا ترقى عند الفحص والتدقيق إلى مستوى أدلة وجهة النظر القائلة بخيرية الطبيعة البشرية وبأن الشر أمر طارىء على الإنسان من الخارج بعد ميلاده كما تطرأ عليه أية علة نفسية أو جسمية. فليس في أدلة هذا الاتجاه أو الرأي المتشائم ما يثبت على وجه اليقين أن الشر اللاصق بنفس الإنسان هو لاصق بها قبل الميلاد وأن الشر أحد مكونات طبيعة الإنسان، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت أيام الصبا من أشقى أيام حياة الإنسان وأتعسها وأكثرها أمراضاً نفسية، ولكان الإنسان يرتاح نفسياً حين يفعل الشر ويشقى حين يفعل الخير. ولكن الواقع غير ذلك، حيث أن أيام الطفولة هي أحلى أيام العمر، وإن الإنسان إنما يرتاح نفسياً حين يفعل الخير[27].

ودور التربية في ظل هذا الاتجاه - كما قدمنا - أن تكبح دوافع الشر الطبيعية لدى الإنسان، وأن تحل محلها دوافع خيرة، وأن تبنى لدى الإنسان الإرادة القوية والقدرة على الوقوف أمام جماح النفس وقهرها على عمل الخير بمختلف الوسائل التربوية[28].

(27) ينظر نفس المرجع السابق، ص 67-66.

(28) ينظر؛ د. يوسف مصطفى القاضي ود. مقداد يالجن، علم النفس التربوي في الإسلام. الرياض: دار المريخ، 1981، ص 60.

الاتجاه الثالث: في هذه القضية الذي يلي الاتجاه الأول في شهرته وكثرة مؤيديه بين المفكرين والمربين القدماء والمحدثين على حد سواء هو الذي يمثل وجهة نظر الحياد التي تقول بحيدة الطبيعة البشرية بالنسبة لقضية الخير والشر وبأنها مستعدة لأن تكون خيرة أو شريرة، وذلك حسب الوسط الذي تعيش فيه وحسب التربية التي تلقاها.

إن الإنسان حسب هذا الاتجاه أو الرأي ليس فيه خير بالفطرة أو شر بالفطرة على الإطلاق، بل هو مزود باستعدادات متساوية للخير والشر وللهدى والضلال، وأن نفسه تشمل على خاصتين أساسيتين: الأولى النزوع إلى طلب الشهوات والفجور، والثانية المجاهدة في الطريق إلى الله بالإيمان والتقوى والعبادة، وأن البيئة وما فيها من عوامل التربية هي التي تشكل نفس الإنسان وترجح أحد الاتجاهين المستعدة لهما: الاتجاه نحو الخير والاتجاه نحو الشر.

وقد زود الله سبحانه وتعالى الإنسان بالإرادة الحرة وبالقدرة على الاختيار والتمييز بين ما هو خير وما هو شر، وعلى توجيه نفسه إلى الخير أو إلى شر، وذلك حسب ما تشاء إرادته الحرة. وهذه القدرة على التمييز والاختيار قد عبر عنها القرآن الكريم بالإلهام تارة، وبالهداية تارة أخرى، فقال جل شأنه:

﴿**ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها**﴾ (الشمس/ 7-8)، وقال عز من قائل:﴿**إنا هديناه السبيل: إما شاكراً وإما كفوراً**﴾ (الإنسان/ 3)، وقال جل شأنه أيضاً: ﴿**وهديناه النجدين**﴾ (البلد/ 10)، أي طريقي الخير والشر: الأول للنفس المؤمنة والقلب السليم، والثاني لمريض القلب صاحب النفس الأمارة بالسوء، وحسب ما يظهر من هذه الآيات القرآنية الكريمة: أن الإنسان له حرية الاختيار بين طريق الإيمان والخير والتقوى والهدى، وطريق الكفر والشر والفجور والضلال.

ويتوارد على الإنسان عدة خواطر يأتي في مقدمتها خاطر العقل الذي به يتمكن من التمييز بين الخير والشر وبين الحق والباطل، وخاطر الروح الذي يرد على القلب بالحق والطاعة والإخلاص لله تعالى والذي يقول الله تعالى فيه: ﴿**أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه**﴾ (المجادلة/ 22). وكذلك

خاطر النفس وخاطر الشيطان اللذان يأمران الإنسان بالنزوغ إلى الشهوات ومتابعة الهوى وارتكاب المحرمات. يقول تعالى في هذين الخاطرين الأخيرين: **﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا، واتبع هواه، وكان أمره فرطاً﴾** (الكهف/ 27). ويقول جل شأنه: **﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء، والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً﴾** (البقرة/ 268). ويقول عز من قائل: **﴿فاستحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله﴾** (المجادلة/ 19).

وقد مال إلى هذا الاتجاه كثير من الفلاسفة والمفكرين المسلمين القدماء، كان من بينهم ابن سينا، والإمام الغزالي. يقول الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) مؤيداً هذا الاتجاه ما نصه:

«والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه. فإن عود الخير وعلّمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب، وإن عوّد الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي له. وقد قال الله عز وجل: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾** (التحريم/ 6)[29].

ودور التربية في ظل هذا الاتجاه أن تصنع من هذه الطبيعة المحايدة الطيّعة طبيعة خيرة، وأن توجهها بالطرق والوسائل التربوية المختلفة نحو الخير والغايات الخيّرة باستمرار.

وبجانب هذه الاتجاهات أووجهات النظر الثلاث التي حاولت تحديد موقفها من قضية «الطبيعة البشرية بين الخير والشر»، هناك وجهات نظر أخرى أقل شهرة منها، وذلك من أمثال: وجهة النظر القائلة: إن الإنسان، وإن كان يحمل في نفسه قوى الخير والشر فإنه إلى الخير أميل. ووجهة النظر القائلة: إن بعض الناس أخيار وبعضهم أشرار بالطبع، وفيهم من هو متوسط بين الأمرين. ووجهة النظر القائلة: إن في طبيعة الإنسان جانباً خيراً وآخر شريراً. ومن أنصار هذا الرأي الفيلسوف اليوناني «أفلاطون» الذي يرجع الخير في الطبيعة البشرية إلى

---

(29) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين. (الجزء الثالث)، القاهرة: مطبعة صبيح.

العنصر الروحي فيها، ويرجع الشر إلى طبيعة النفس الحيوانية الوحشية في الإنسان[30].

الخاصية الثامنة:

تتمثل في أن الإنسان في أي لحظة من لحظات حياته وفي جميع جوانب شخصيته ومظاهر نموه هو نتاج لعاملي الوراثة والبيئة. ويبدأ هذان العاملان عملهما وتفاعلهما منذ بداية عملية التكوين، ثم يستمران في عملهما وتفاعلهما إلى نهاية حياة الإنسان. وهما لتشابك تأثيرهما يعتبر من الصعب جداً أن ينسب الشخص ـ عن حزم ودقة ـ مظهراً من مظاهر النمو أو السلوك إلى أحد هذين العاملين دون الآخر، اللهم إلا في بعض المظاهر الجسمية التي ترجع من غير شك إلى عامل الوراثة كلون الشعر ولون العينين وشكل الوجه وما إلى ذلك، أو في معظم مظاهر السلوك الأخلاقي والاجتماعي التي ترجع إلى تأثير البيئة والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص. ولكن النمو الجسمي لا تحدد معالمه دائماً العوامل الوراثية، وكذلك النمو أو السلوك الخلقي والاجتماعي لا تحدد معالمه دائماً العوامل البيئية. فكثيراً ما يتأثر النمو الجسمي بالبيئة، سواء أكانت طبيعية كالمناخ وطبيعة الأرض والموقع الجغرافي أو اجتماعية ثقافية كنظام الأكل وأساليب التنشئة وطرق الوقاية والعلاج، وما إلى ذلك. وكثير من مظاهر السلوك الخلقي والاجتماعي يكون متأثراً باستعدادات وراثية وعضوية ترتبط بالإفرازات الغددية والخصائص المزاجية وحالة الجهاز العصبي، وما إلى ذلك.

وهكذا يمكن القول بالنسبة للنمو العقلي والنمو الانفعالي في الإنسان، فإنهما يتأثران أيضاً بالعوامل الوراثية والبيئية. فهما يرجعان إلى استعدادات وراثية تتأثر في تفتحها ونموها بعوامل بيئية، بحيث يمكن للعوامل البيئية أن تكون حافزة ومسرعة ومساعدة على هذا الفتح والنمو، أو تكون معرقلة ومعوقة له.

وتختلف درجة تأثير كل من عاملي الوراثة والبيئة على الإنسان باختلاف

---

(30) ينظر: يوسف القاضي ومقداد يالجن، علم النفس التربوي في الإسلام. مرجع سابق، ص 64-58.

مظهر النمو أو جانب الشخصية لديه، وباختلاف سنه ومرحلة النمو التي يمر بها. فعامل الوراثة يكون عادة أقوى تأثيراً في مرحلة الطفولة، قبل أن تتسع علاقات الفرد الاجتماعية وقبل أن يتسع مجال بيئته وتتسع دائرة تفاعلاته مع بيئته ودائرة خبراته، في حين يكون تأثير البيئة أقوى عندما يكبر الإنسان وتتسع علاقاته وتتسع دائرة البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يتفاعل معها[31].

والإنسان نتيجة لتأثير هذين العاملين في شخصيته وسلوكه تنشأ لديه دوافع وصفات وراثية تنتقل إليه من آبائه وأجداده وأصوله القريبة والبعيدة بطريقة لا تزال غير معروفة على وجه التحديد، على الرغم من كل الاكتشافات والإنجازات العلمية التي تم تحقيقها في علوم الأحياء والوراثة البشرية وعلوم النفس. فالإنسان لا يزال عالماً مجهولاً في كثير من جوانبه الداخلية، خاصة ما يتعلق منها بالروح والنفس. ولا يزال علم الإنسان بحقيقة تكوينه الداخلي محدوداً إلى أبعد الحدود، كما هي الحال بالنسبة لعلمه في كثير من مجالات الحياة. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ الإسراء.

كما تنشأ لدى الإنسان نتيجة لذلكما العاملين حاجات وميول وصفات مكتسبة، يكتسبها عن طريق تفاعله مع عناصر بيئته المادية والثقافية والاجتماعية.

ومما يدخل تحت الدوافع والصفات الوراثية أو التي يغلب عليها الطابع الوراثي: دافع البحث عن الشراب والطعام والكساء والمأوى والجنس وعن الراحة والنوم، ودافع الأبوة والأمومة، والميل إلى التملك وإلى السيطرة من أجل الحياة والبقاء وإلى الحركة والتنقل وتجنب الأذى وتأكيد الذات وحب الاطلاع، والذكاء وما يرتبط به من قدرات عقلية ومواهب فنية، والنزعة إلى الاجتماع وإلى التدين والإيمان بذات عُليـا وإلى ضبط الدوافع والنزعات والشهوات بما يمنعها من الإنحراف.

ومما يدخل تحت الحاجات والميول والصفات المكتسبة الحاجات النفسية والاجتماعية المنبثقة عن الدوافع الأولية، وذلك مثل الحاجة إلى الأمن، والحاجة

---

(31) الاتجاهات الحديثة في مفهوم التربية. (الطبعة الثانية)، ليبيا: المنشأة العامة لنشر والتوزيع والإعلان 1982، ص 187-185.

إلى المحبة وإلى التقدير، والحاجة إلى الانتماء، والحاجة إلى الحرية والتعبير، والحاجة إلى النجاح، وصفة اللغة الفعلية التي يتكلمها الإنسان، وما يمتلكه من معارف ومهارات واتجاهات نفسية وعقلية واجتماعية وميول وقيم وعادات خلقية واجتماعية، وما إلى ذلك.

وإذا كانت الدوافع والصفات الوراثية تسمى بالطبيعة الأولى أو الطبيعة الفطرية للإنسان، فإن الحاجات والميول والاتجاهات والعادات المكتسبة تسمى بالطبيعة الثانية أو الطبيعة المكتسبة للإنسان.

والإنسان في سلوكه ومواجهته لمشكلات الحياة إنما يعمل بكامل شخصيته وبكيانه المتكامل الذي تعمل فيه كافة نزعاته وقواه الوجدانية والروحية والعقلية والبدنية الفطرية والمكتسبة، متعاونة ومترابطة ومتكاملة فيما بينها. فتكامل هذه النزعات والقوى شرط في تكامل شخصية الإنسان وتوازنها. وليتحقق هذا التكامل في شخصية الإنسان وبين مكونات هذه الشخصية، لا بد أن تتعاون دوافع الإنسان وضوابطه الإرادية الفطرية، وأن تنمى هذه الضوابط عن طريق التربية الصالحة والتوجيه السليم للإنسان منذ نعومة أظفاره وعن طريق التحكم في البيئة السيئة وفرض الرقابة الصارمة على الشارع والمدرسة وكافة المؤسسات التي يتفاعل معها النشىء من أجل خلق جيل صالح. إذ بدون التربية الصالحة والبيئة المنضبطة لا يمكن للاستعدادات الوراثية أن تخرج من حيِّز الإمكان والقوة إلى حيز الفعل ولا لضوابط الإنسان الإرادية أن تأخذها صورتها الكاملة وتصبح بمثابة الصمام الذي يمنع الانحراف والشطط في أي دافع من الدوافع، ويضع حداً للاندفاع وراء الشهوات، ويوجه الطاقة الحيوية في الإنسان إلى مستويات أعلى وأرفع من مجرد الاستجابة لدفع الغريزة[32].

والإسلام ـ باعتباره دين الفطرة ـ فإنه يعترف بجميع مكونات شخصية الإنسان، الفطري والمكتسب منها، وبأن لكل منهما أهمية خاصة وفائدة في حياة الإنسان، حتى الشهوات لها فائدتها بالنسبة إليه. إذ لولا شهوة المطعم ـ مثلاً ـ لما حصل تناول الطعام، ولولا شهوة الجماع لانقطع النسل، وهكذا. فقد أوجد الله

(32) ينظر: محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية. 1972، ص 210-164.

في الإنسان تلك الدوافع والنزعات والشهوات ليحافظ على ذاته ونسله وكيانه النفسي ولينطلق نشطاً في العمل والإنتاج وعمارة الأرض التي استخلفه الله فيها وكلفه بعمارتها.

وقد جاء في القرآن الكريم كثير من الآيات الكريمة التي تؤكد صراحة أو ضمناً وجود دوافع ونزعات وميول وصفات وراثية لدى الإنسان. فمن ذلك ما يلي:

(أ) ففي بيان عاطفة الإيمان وميل الإنسان إلى الإيمان، فقد جاء في القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿**وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه**﴾ (الروم/ 33).

وقوله تعالى: ﴿**وإذا غشيهم موج كالظل دعوا الله مخلصين له الدين**﴾ (لقمان/ 32).

وقوله تعالى: ﴿**وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيباً إليه**﴾ (الزمر/ 8).

(ب) ومما جاء في بيان عاطفة الأبوة والأمومة وما يرتبط بها من حب الأولاد والخوف عليهم:

قوله تعالى: ﴿**هنالك دعا زكريا ربه، قال: رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء**﴾ (آل عمران/ 38).

وقوله تعالى: ﴿**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً**﴾ (النساء/ 9).

وقوله تعالى: ﴿**وهو الذي خلقكم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً، فمرت به. فلما أثقلت دعوا الله ربهما: لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين**﴾ (الأعراف/ 189).

(ج) ومما جاء في بيان ميل الإنسان إلى الفرح بالنعمة والجزع واليأس عند زوالها وإلى كثرة النكران للنعمة والإحسان وإلى التضرع إلى الله عند الملمات والبطر والطغيان عند الرخاء والسلامة والاستغناء.

قوله تعالى: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور. ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني، إنه لفرح فخور﴾ (هود/ 9-10).

وقوله تعالى: ﴿لا يسأم الإنسان من دعاء الخير، وإن مسه الشر فيؤوس قنوط﴾ (فصلت/ 48).

وقوله تعالى: ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه، وإذا مسه الشر فذو دعاءٍ عريض﴾ (فصلت/ 50).

وقوله تعالى: ﴿وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه، أو قاعداً أو قائماً﴾ (يونس/ 12).

وقوله تعالى: ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه، فيقول: ربي أكرمن. وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه، فيقول: ربي أهانن﴾ (الفجر/ 15-18).

وقوله تعالى: ﴿إن الإنسان لربه لكنود﴾ (العاديات/ 3).

وقوله تعالى: ﴿ كلا، إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ (العلق/ 7).

(د) ومما جاء في بيان الإنسان إلى استعجال الخيرات والملذات:

قوله تعالى: ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم، فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون﴾ (يونس/ 11).

وقوله تعالى: ﴿ويدعو الإنسان بالشر دعاءه بالخير، وكان الإنسان عجولاً﴾ (الإسراء/ 11).

وقوله تعالى: ﴿وخلق الإنسان من عجل، سأريكم آياتي فلا تستعجلون﴾ (الأنبياء/ 37).

وقوله- تعالى؛ ﴿كلا بل تحبون العاجلة، وتذرون الآخرة﴾ (القيامة/ 19-20).

(هـ)ومما جاء في بيان ميل الإنسان إلى التملك والاقتناء والادخار والتميّز

والظهور ومكابدة الدنيا والبخل:

قوله تعالى: ﴿وتحبون المال حباً جماً﴾ (الفجر/ 20).

وقوله تعالى: ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ (العاديات/ 8).

وقوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾ (البلد/ 4).

وقوله تعالى: ﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾ (النساء/ 127).

وقوله تعالى: ﴿قل: لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذن لأمسكتم خشية الانفاق، وكان الإنسان قتوراً﴾ (الإسراء/ 100).

وقوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً: إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً﴾ (المعارج/ 21-19).

(و) ومما جاء في بيان ضعف الإنسان وميله إلى التلذذ الجنسي وشغفه بالخصومة والجدل:

قوله تعالى: ﴿يريـد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفـاً﴾ (النساء/ 27).

وقوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ (يوسف/ 53).

وقوله تعالى؛ ﴿خلق الإنسان من نطفة، فإذا هو خصيم مبين﴾ (النحل/ 4).

وقوله تعالى: ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾ (الكهف/ 54).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي أشارت صراحة أو ضمناً إلى ما يوجد في الإنسان من دوافع ونزعات وميول وصفات فطرية والتي لا يتسع المقام لذكرها. وقد زادتها آثار السنة النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح وأقوال علماء المسلمين ومفكريهم توضيحاً وتفصيلاً[33].

---

(33) ينظر كل من: (أ) كتابنا: فلسفة التربية الإسلامية. ص 105-96.

(ب) يوسف القاضي ومقداد يالجن، علم النفس التربوي في الإسلام. ص 56-20.

الخاصية التاسعة:

تتمثل في الفروق الفردية الواسعة بين بني الإنسان في كثير من صفاتهم وسماتهم. فهم، وإن تشابهوا بينهم في كثير من الخواص والصفات، وذلك بحكم انتمائهم إلى نوع إنساني واحد، وبحكم الرابطة الإنسانية التي تربط بينهم برباط واحد وتميزهم عن سائر المخلوقات الأخرى، وبحكم الثقافة والحضارة المشتركة التي يعيشون فيها ـ فإنهم يختلفون فيما بينهم في كثير من صفاتهم وسماتهم الشخصية، نتيجة لاختلاف العوامل والمؤثرات الوراثية والبيئية التي يخضعون لتأثيرها منذ بداية تكوينهم، ثم تستمر في تأثيرها عليهم حتى آخر حياتهم، محدثة فروقاً فردية بينهم في مختلف جوانب شخصياتهم وجوانب نموهم.

فالأفراد يختلفون فيما بينهم، نتيجة لعوامل الوراثية والبيئية التي يتعرضون لتأثيرها، في كثير من صفاتهم الموروثة والمكتسبة. فهم يختلفون في بصمات أصابعهم، وفي قواهم وقدراتهم الجسمية وصحتهم البدنية، وفي ألسنتهم وألوانهم، وفي قواهم وقدراتهم الحاسية والعقلية، وفي استعدادهم ومواهبهم وفي مستويات ذكائهم وقدراتهم العقلية الطائفية الخاصة، وفي مستويات تحصيلهم العلمي والمعرفي، وفي دوافعهم ونزعاتهم ورغباتهم وحاجاتهم وميولهم واتجاهاتهم وسماتهم النفسية والاجتماعية، وفي درجة قوة إرادتهم وصبرهم وعزيمتهم وقوة احتمالهم، وفي درجة إحساسهم الديني وشفافيتهم الروحية وإيمانهم وتقواهم وضميرهم الديني والخلقي، وفي معتقداتهم ووجهات نظرهم في الحياة، وفي أهدافهم وفي الطرق التي يسلكونها لتحقيق أهدافهم، وفي غير ذلك من الصفات والسمات والمكونات لشخصياتهم.

وهذه الاختلافات بين الناس هي ما يسمى في العلوم النفسية والتربوية بالفروق الفردية بين الناس. وهي أمور طبيعية يؤكد وجودها بين الناس الملاحظة العابرة، والملاحظات العلمية المنضبطة، والأبحاث والتجارب العلمية العديدة التي أجريت حول هذا الموضوع، ونتائج ومعطيات اختبارات الشخصية واختبارات الميول والاتجاهات واختبارات الذكاء والتحصيل المعرفي واختبارات القدرات العقلية الخاصة من قدرة ميكانيكية وقدرة لغوية وكتابية وقدرة فنية وما إلى ذلك.

وإلى هذه الفروق الفردية يرجع الفضل في جعل كل إنسان يشعر بأنه عالم قائم بذاته، وبأن له شخصيته المستقلة وطابعه الخاص وشكله المتميز عن غيره من أفراد نوعه، وذلك على الرغم من مشاركته إياهم في خواص النوع الجوهرية التي لا تختلف على القول الأصح باختلاف الأفراد من حيث نوعها، وإن كانت تختلف من حيث مقدارها ونسبتها ودرجة تمكنها. فالناس إذا كانوا يختلفون في طولهم ووزنهم ولون بشرتهم ومستوى ذكائهم وقدراتهم العقلية ومهاراتهم وأنماط شخصياتهم وسماتهم النفسية، فإنهم إنما يختلفون فيما بينهم في درجة وجود أي صفة أو سمة من السمات السابقة. «فكأن الاختلاف اختلاف كمي، وليس اختلافاً نوعياً. فكل فرد له طول، لكنه يختلف في درجة هذا الطول عن غيره من الأفراد. كما أن له وزناً، وهو يختلف عن غيره في درجة هذا الوزن. فإذا كان لدينا عدد كبير من الأفراد فإنه يمكننا ترتيبهم تنازلياً بالتدريج حسب الطول أو حسب الوزن أو حسب أي سمة من السمات»[34].

ونتيجة لهذه الفروق الفردية بين الناس، فإنه يمكن تقسيمهم عدة تقسيمات حسب مستويات ذكائهم وقدراتهم العقلية وحسب أنماط شخصياتهم، وحسب خصائصهم في الاستجابة للتفاعل مع الآخرين، وحسب اعتبارات أخرى كثيرة لها ارتباط بصفاتهم وسماتهم المختلفة وتكوينهم النفسي والمزاجي وغير ذلك من النواحي التي يختلفون فيما بينهم فيها.

(أ) فيمكن تقسيم أفراد النوع البشري حسب مستويات ذكائهم وقدراتهم العقلية ـ مثلاً ـ إلى عباقرة وموهوبين ومرتفعي الذكاء، ومتوسطي الذكاء، ومنخفضي متسوى الذكاء. ونفس منخفضي مستوى الذكاء يمكن تقسيمهم حسب معامل ذكائهم وعمرهم العقلي إلى عدة فئات. فمنهم الغبي، ومنهم ضعيف العقل، ومنهم المورون، ومنهم الأبله، ومنهم المعتوه. وكل فئة من الفئات السابقة لها خصائصها ومعامل ذكائها.

(ب) ويمكن تقسيم الأفراد حسب أنماط شخصياتهم إلى الأنماط الأربعة التالية:

---

(34) سعد جلال، المرجع في علم النفس. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1971، ص 387.

1 ـ الأنماط المزاجية.

2 ـ الأنماط الجسمية.

3 ـ والأنماط النفسية.

4 ـ والأنماط الاجتماعية التي يدخل تحتها أنماط فرعية أخرى كـالنمط العلمي، والنمط المبتكر، والنمط الفني والنمط الديني.

(ج) ويمكن تقسيم الأفراد حسب خصائصهم في الاستجاة للتفاعل مع الآخرين إلى الفئات الثلاث التالية:

1 ـ الفئة الإيجابية التي تتميز بالرغبة في الالتقاء بالناس والتفاعل والتعاون معهم.

2 ـ الفئة النافرة التي يتميز من يندرج تحتها بالنفور في استجابته للتفاعل مع الآخرين، وبالرغبة في العدوان والمنافسة والسعي وراء القوة والسيطرة والنفوذ بأي وسيلة.

3 ـ والفئة السلبية التي يتميز أفرادها بالرغبة في العزلة والانطواء، وبتجنب الاتصال والارتباط بالآخرين[35]. وينبغي التنبيه مرة أخرى إلى أن وجود فروق فردية بين الناس في هذه الصفات والسمات لا تعني أن هذه الصفات والسمات موجودة في شخص ومعدومة في شخص آخر، بل هي موجودة لدى الجميع، لكن بدرجات ونسب متفاوتة. فهم في الحقيقة إنما يختلفون في درجة وجودها لديهم.

ووجود الفروق الفردية بين الناس لا يعني أن نحاول القضاء على هذه الفروق بقدر ما يعني العمل على الاستفادة منها في إثراء حياة المجتمع وتقدمه وتوجيه وتربية كل فرد بما يتمشى مع خصائصه وإمكاناته الفردية. وإذا كانت بعض هذه الفروق الفردية تغلب عليه الصفة الوراثية، وبعضها يتأثر بصورة أكثر بالبيئة والظروف الاجتماعية المحيطة بالفرد، ومعظمها يتداخل فيه عاملا الوراثة والبيئة ـ «فإن إمكانية التحكم في هذه الفروق يأتي من ناحية العوامل البيئية التي يمكن أن نخضعها للتغيير والتأثير في الصفة المراد تعديلها تبعاً للتغير الحادث، أكثر منه من ناحية العوامل الوراثية التي يصعب في أغلب الأحوال التحكم فيها

---

(35) ينظر: كتابنا: فلسفة التربية الإسلامية. ص 108-106.

وإخضاعها للتغيير أو التبديل»[36].

ونحن إذا ما رجعنا إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح من علماء ومفكري الإسلام، فإننا نجد فيها الكثير من النصوص التي تؤكد الاعتراف بخاصية ومبدأ الفروق الفردية بين البشر وفي طريقة معاملتهم وتربيتهم. فتعاليم الإسلام ومعطيات الفكر الإسلامي تبين بوضوح أن للإنسان «فرديته» المتميزة بجانب «اجتماعيته»، وأن كل إنسان عالم وحده. وقد تلقى المفكرون المسلمون الفروق الفردية بين أفراد البشر باهتمام بالغ وقبول حسن، ونادوا بمراعاتها في تعليم المتعلمين وتربيتهم وتوجيههم وفي مخاطبة الناس ومعاملتهم. وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول: «وخاطب الناس على قدر عقولهم». كما ربط أولئك المفكرون المسلمون تقدم العمران وصلاح الحياة وسعادة الناس وخيرهم بالمحافظة على تلك الفروق الفردية، كما ربطوا شقاءهم وهلاكهم بإزالة تلك الفوارق الطبيعية. يقول الإمام علي رضي الله عنه في تأكيد هذا المعنى: «لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا، فإذا استووا هلكوا».

والمتصفح للقرآن الكريم بالذات يجد فيه العديد من الآيات الكريمة التي تؤكد وجود فروق فردية بين بني البشر في ألسنتهم وألوانهم، وفي مقدار علمهم وإيمانهم، وفي درجة تقواهم ودرجة احتمالهم للمشاق والمصائب ودرجة تحملهم لمسؤوليات التكاليف الشرعية، وفي حظوظهم من القوة البدنية ومن الرزق ومتاع الدنيا وفي مقاماتهم ودرجاتهم في الدنيا والآخرة. فمنهم العربي ومنهم الأعجمي، ومنهم الأبيض ومنهم الأسود ولكن «لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى». ومنهم العالم ومنهم الجاهل، ومنهم المؤمن الصادق ومنهم الكافر المنافق، ومنهم التقي ومنهم الفاجر، ومنهم المحسن ومنهم المسيء، ومنهم الشاكر لنعم ربه ومنهم الكافر بها، ومنهم الصابر عند الابتلاء بالمصائب ومنهم الجازع عند تعرضه لأدنى مصيبة، ومنهم المقدر للأمانة التي يكفل بحملها ولتكاليف الدين الذي آمن به والتزم بما ألزم به، ومنهم من هو أقل تقديراً وتحملاً وقدرة على تحمل المسؤوليات والتكاليف، ومنهم قوي البدن ومنهم

(36) د. ابراهيم وجيه محمود، الفروق الفردية في القدرات العقلية. ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1973، ص 12-13.

ضعيفه، ومنهم الغني ومنهم الفقير، ومنهم ذو المقام الأعلى في الدنيا والآخرة ومنهم من هو دون ذلك في المقام والدرجة، إلى غير ذلك من النواحي التي يختلف الناس فيها قوة ودرجة، كما ورد في القرآن الكريم صراحة أو ضمناً. وأكثر الناس فضلاً في الإسلام هم أقواهم إيماناً بالله، وأشدهم تقوى له، وأكثرهم شكراً لنعمائه وصبراً على ابتلاءاته والتزاماً بأوامره ونواهيه، وأكثرهم حظاً من العلم النافع المرتبط بالعمل ومن القوة البدنية والمعنوية المحصنة بالدين والخلق القويم، وأكثر إحساناً وتأدية لما عليهم من واجبات في أموالهم.

ومن هذه الآيات القرآنية الكريمة التي تؤكد وجود مثل تلك الفروق الفردية بين بني الإنسان:

قوله تعالى: **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾** (الروم/ 21).

وقوله تعالى: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾** (الحجرات/ 13).

وقوله تعالى: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾** (المجادلة/ 11).

وقوله تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾** (الزمر/ 8).

وقوله تعالى: **﴿وقال لهم نبيهم: إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، قالوا: أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال. قال: إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم، والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾** (البقرة/ 247).

وقوله تعالى: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين﴾** (هود/ 118).

وقوله تعالى: **﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض، ورفع بعضكم فوق بعض درجات، ليبلوكم في ما آتاكم﴾** (الأنعام/ 165).

وقوله تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق..﴾ (النحل/ 71).

وقوله تعالى: ﴿قل أن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سبأ/ 36).

وقوله تعالى: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾ (الزخرف/ 32).

وقوله تعالى؛ ﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً﴾ (الإسراء/ 21).

الخاصية العاشرة:

تتمثل في مرونة الطبيعة البشرية وقابليتها للتشكيل بأشكال مختلفة، وللتعليم والتغيّر والتعديل، ولاكتساب معارف ومهارات وعادات واتجاهات وقيم وأخلاق جديدة، وللتخلي عن المعارف والعادات والاتجاهات والقيم والأخلاق القديمة، وذلك عن طريق التعليم والتوجيه وعمليات التنشئة الاجتماعية والتفاعل المستمر الحادث بين الفرد وبين البيئة المادية والثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها، وعن طريق إرسال الرسل بالرسالات السماوية المتضمنة لتعاليم الله ووصاياه وأوامره ونواهيه إلى خلقه.

وأساس هذه المرونة في طبيعة الإنسان وشخصيته من الناحية الفسيولوجية - هو الجهاز العصي الذي يسيطر على أجهزة الجسم المختلفة لضبط وتكييف وتنظيم العمليات الحيوية المختلفة الضرورية للحياة، والذي يعتبر أهم وسائل تكامل الكائن الآدمي وقيامه بوظائفه كوحدة متكاملة متضامنة. وبفضله يستطيع الجسم أن يتفاعل مع بيئته الداخلية والخارجية. ويتكون هذا الجهاز العصبي من عدد هائل من الخلايا العصبية، أوصله العلماء إلى حوالي عشرة بلايين «خلية عصبية» Neuron. وهي على خلاف خلايا الجسم الأخرى لا تعوّض. «إذ أن الإنسان يولد مزوداً بكافة خلاياه العصبية التي ستبقى في جسمه دون زيادة حتى نهاية حياته. فإذا ما تعرضت إحدى خلاياه العصبية للتلف لن تنشأ خلية عصبية جديدة لتحل محلها».

والخلايا العصبية التي يتكون منها الجهاز العصبي للإنسان يمكن تقسيمها حسب وظائفها الرئيسة إلى الأقسام أو الفصائل الخمس التالية:

(أ) خلايا عصبية مستقلة: وهي خلايا حسية تختص باستقبال المعلومات من البيئة الخارجية.

(ب) خلايا عصبية توصيلية: للنقل والتوريد، وتقوم بنقل المثيرات من النيورون المستقل إلى الحبل الشوكي.

(ج) خلايا عصبية واصلة: أو مركزية توصل ما بين خلايا الحس وخلايا الحركة.

(د) خلايا عصبية مصدرة: وهي خلايا حركية تنقل الإثارة من الحبل الشوكي إلى العصب الحركي. فهو عصب ناقل أو مصدر.

(هـ) خلايا عصبية فاعلة أو مؤثرة، وهي تعصب العضو. وهي مسؤولة عن الاستجابة[37].

ولعل ما يهمنا في هذه الخلايا العصبية أو الأعصاب هو علاقتها بتكوين العادات والاستجابات المكتسبة وتأثرها بالمران والتكرار اللذين يقويان الرابطة بين المثير والاستجابة ويولدان بالتالي العادات، حتى إذا انقطع التكرار لمدة طويلة بدأت الرابطة بين المثير والاستجابة تضعف، خاصة بين المثير الشرطي والاستجابة الشرطية، وبدأت عملية الانطفاء تعمل عملها.

وبالنسبة لعلاقة التكرار بتكوين العادات بالذات، فإن تكرار القيام بعمل من الأعمال يسهله ويزيد في الميل إليه، حتى يصبح هذا الميل عادة. وللعادات أثر عظيم في حياة الإنسان الجسدية والخلقية والسلوكية. وقد ثبت أن 99% من أعمال الإنسان ليست إلا عادات آلية. ولذا قال بعض العلماء: «إن العادة طبيعة ثانية».

---

(37) ينظر: د. كاظم ولي آغا، علم النفس الفسيولوجي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981، ص 55-15، 262-257.

ولكن مهما رسخت العادات والاتجاهات والعواطف يمكن تعديلها، مع الاعتراف بأن هذا التعديل قد يكون صعباً، إذا وصل الاتجاه أو العاطفة أو العادة إلى درجة الرسوخ ومر على ممارستها وتكرارها زمن طويل.

وسهولة أو صعوبة هذا التعديل أو التغيير في الصفات المكتسبة للإنسان تختلف بحسب عمره وبحسب درجة رسوخ هذه الصفات وبحسب فاعلية الوسائل والأساليب المتبعة في ذلك التعديل أو التغيير.

وأهم عامل يكمن وراء إمكانية تعديل وتغيير عادات وأخلاق واتجاهات الإنسان المكتسبة هو ما تمتاز به طبيعة هذا الإنسان من مرونة ومطاوعة وقابلية للتعديل والتغيّر والتعلّم.

وقد أدرك علماء المسلمين ومفكروهم هذه الحقيقة، فقال جمهورهم بإمكانية تغيير وتعديل خلق الإنسان وعاداته واتجاهاته المكتسبة، مهما كانت درجة رسوخها.

وكان من بين هؤلاء العلماء والمفكرين الإمام الغزالي الذي قال بإمكانية تغيير خلق الإنسان، واستدل على ذلك بأدلة نقلية وعقلية. كان من بين الأدلة النقلية التي استدل بها قوله ﷺ: «حسنوا أخلاقكم». فلو لم يكن تغيير الخلق الذي هو عادة أو هيئة راسخة في النفس، أمراً ممكناً لما أمر به النبي ﷺ. ولو امتنع تغيير الخلق لبطلت الوصايا والمواعظ ولفقد الترغيب والترهيب جدواهما.

ومن أدلة الغزالي العقلية على إمكانية هذا التغيير أنه: إذا كان تغيير خلق البهائم أمراً ممكناً فإن تغيير خلق الإنسان يكون ممكناً من باب أولى، وذلك لتمتع الإنسان بالعقل والإرادة الحرة. وتغيير الخلق يكون بالتربية والمجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة. «فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه على خلق الجود، فطريقه: أن يتكلف تعاطي فعل الجود، وهو بذل المال، ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه فيصير بنفسه جواداً...

وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع، وغلب عليه التكبر، فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة على التكرّر،

مع تقارب الأوقات[38].

وقد اقتفى أثر الإمام الغزالي في القول بإمكانية تغيير عادات الإنسان وأخلاقه كثير من علماء المسلمين الذين أتوا بعده. فهذا هو الإمام أحمد المقدسي (ت 742 هـ/ 1341 م) يؤكد نفس ما قاله الإمام الغزالي، وذلك عندما قال في كتابه: مختصر منهاج القاصدين:

«. . . المراد بالخلق الصورة الظاهرة، والمراد بالخلق الصورة الباطنة، وذلك أن الإنسان مركب من جسد ونفس. . . وقد زعم بعض من غلبت عليه البطالة فاستثقل الرياضة أن الأخلاق لا يتصور تغييرها، كما لا يتصور تغيير صورة الظاهر.

والجواب: أنه لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لم يكن للمواعظ والوصايا معنى. وكيف ينكر تغيير الأخلاق ونحن نرى الصيد الوحشي يستأنس، والكلب يعلّم ترك الأكل، والفرس تعلـم حسن المشي وجودة الانقياد، إلا أن بعض الطباع سريعة القبول للصلاح وبعضها مستصعبة.

وأما خيال من اعتقد أن ما في الجبلة لا يتغير، فاعلم أنه ليس المقصود قمع هذه الصفات بالكلية، وإنما المطلوب من الرياضة رد الشهوة إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط. وأما قمعها بالكلية فلا. كيف، والشهوة إنما خلقت لفائدة ضرورية في الجبلة. ولو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، أو شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه. وقد قال الله تعالى: ﴿**أشداء على الكفار**﴾ (الفتح/ 29). ولا تصدر الشدة إلا عن الغضب. ولو بطل الغضب لامتنع جهاد الكفار. وقال تعالى: ﴿**والكاظمين الغيظ**﴾ (آل عمران/ 134)، ولم يقل: الفاقدين الغيظ. . .

واعلم أن هذا الاعتدال تارة يحصل بكمال الفطرة منحة من الخالق: فكم من صبي يخلق صادقاً سخياً حليماً. وتارة يحصل بالاكتساب، وذلك بالرياضة، وهي حمل النفس على الأعمال الجالبة للخلق المطلوب. فمن أراد تحصيل خلق

---

(38) ينظر: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل. (تحقيق: د. سليمان دنيا)، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964، ص 287-232.

الجود فليكلف فعل الجواد من البذل ليصير ذلك طبعاً له. وكذلك من أراد التواضع تكلف أفعال المتواضعين. وكذلك جميع الأخلاق المحمودة فإن للعادة أثراً فيها... إلا أنه لا ينبغي أن يطلب تأثير ذلك في يومين أو ثلاثة، وإنما يؤثر مع الدوام، كما لا يطلب في النمو علو القامة في يومين أو ثلاثة، وللدوام تأثير عظيم...»[38].

وفي إرسال الرسل أقوى دليل على إمكانية تغيير معتقدات الناس وأخلاقهم وعاداتهم. وقد استطاع الإسلام - كدين سماوي - أن يحدث تغيراً جذرياً شاملاً في شخصية الإنسان العربي، حتى لكأنه خلق خلقا جديدا. فقد حوله من الكفر والوثنية وعبادة الأصنام إلى التوحيد والإيمان وعبادة الواحد القهار، ومن التعلّق بالمنافع العاجلة إلى السعي وراء الحصول على رضوان الله ومثوبته في الآخرة، ومن تحكيم السيف في كثير من أمور حياته دون تفكير إلى المسالمة وهدوء الطبع والدفاع عن نفسه عند الاعتداء عليه، ومن منطق القوة إلى منطق الحق والشريعة والنظام، ومن النهب إلى الأمانة، ومن الثأر إلى القصاص، ومن العصبية القبلية إلى التسامح والمسؤولية الشخصية، ومن امتهان المرأة إلى تكريمها وإجلالها، ومن الإباحية إلى العفة والطهر[39].

وما كان ليتم هذا التغير الجذري في شخصية الإنسان العربي لو لم يتميز الإنسان عموماً بمرونة طبيعته واستعداده للاستجابة لمؤثرات التنشئة الاجتماعية وجهود التطبيع الاجتماعي التي تبذل معه منذ الصغر من قبل الكبار المحيطين لإكسابه اتجاهات وقيماً ومقومات الشخصية المرغوبة المناسبة للمجتمع الذي يعيش فيه. واستعداده أيضاً للاستجابة لمؤثرات البيئة عموماً، وللتعلّم والتربية المستمرين باستمرار الحياة، وللتكيف مع الظروف المتغيرة في الحياة، وللنمو والترقي في مدارج الكمال البشري النسبي عن طريق الإيمان والندم على ما فات من تفريط والاستغفار والتوبة وعقد العزم على إصلاح ما بقي من الحياة، وعن طريق العبادة ومجاهدة النفس ومصاحبة أهل الخير. فالنفس البشرية قابلة للنمو

---

(38) أحمد المقدسي، مختصر منهاج القاصدين. مرجع سابق، ص 152-150.

(39) ينظر: د. أحمد شلبي، المجتمع الإسلامي. (ط 3)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1967، ص 53-39.

والارتقاء في سلم الكمال البشري حتى تبلغ أقصى الكمال الذي قدره الله لها في هذه الحياة، وذلك إذا ما وجدت البيئة الصالحة التي تسهل عليها بلوغ تلك الغاية وتساعدها على استخراج أفضل ما بها من استعدادات ومواهب خيرة ونافعة.

وعلينا أن نعود إلى ما ورد من إشارة خفية في النص السابق الذي نقلناه من كلام المقدسي إلى أن الصفات الجبلية أو الفطرية لا تقمع ولا تستأصل وإنما توجه نحو الاعتدال، لنؤكد أن هذا الاعتدال هو ما يسميه علماء النفس المحدثون بالتسامي والإعلاء للغرائز والدوافع الفطرية. فالغرائز الفطرية ـ مثل غريزة الخوف وغريزة الغضب وغريزة المقاتلة وما إلى ذلك ـ لا يمكن استئصالها أو القضاء عليها كلية، بل كل ما يمكن عمله إزاءها هو تعديلها وتهذيبها وإعلاؤها.

«وتعديل الغريزة معناه أن تستبدل الغريزة بمثيراتها الطبيعية مثيرات أخرى تتجه بالغريزة إلى السمو والكمال وتدع بها الغريزة سلوكها الفطري إلى سلوك فيه النضج والقوة للفرد والخير والصلاح للجماعة. . .

ومن أهم الوسائل لتعديل الغريزة نشوء العواطف المثالية لدى الفرد، وأقوى هذه العواطف العاطفة الدينية.

فإذا نشأت هذه العاطفة لدى فرد، فإننا نجد أن غريزة الخوف لديه ـ مثلاً ـ لم يعد يثيرها ما يخافه الناس من القتل والظلم والتعذيب، بل يثيرها شيء واحد هو سخط الله جل شأنه وعدم رضاه عن التقصير في بذل النفس في سبيله. . .

وكذلك غريزة الغضب لا تفقد جوهرها ولا تنكسر شدتها، ولكنها تتنكب سبيلها الأولى وتسلك سبيلاً غيرها، ويصبح الغضب لا من أجل الذات أو الأموال والأبناء ولكنه من أجل الحق والدعوة إليه.

كان عليه الصلاة والسلام لا يغضب لنفسه، فإذا انتهكت حرمات الله لم يقم لغضبه شيء. . .»[40].

---

(40) د. محمد المصري، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها. بيروت: دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص 64-57.

وإذا سلمنا أن التطور والتغيّر لا يطرآن على جوهر الغريزة نفسها، وإنما يطرآن على مثيرها والسلوك الناشيء عنها، فإنه من باب أولى لا يطرأ هذا التطور على جوهر الإنسان ونوعه. فالإنسان لم يكن أصله حيواناً من الحيوانات ذات السلسلة الفقرية العليا، سواء أكان هذا الحيوان قرداً أو نسناساً أو غير ذلك من الحيوانات، تحول إلى إنسان تحت سلطان القانون الطبيعي الذي يعطي أولوية البقاء للأصلح ويرفع من شأن عمليات النشوء والارتقاء كما يزعم التطوريون من أمثال «داروين»وغيره من المتأثرين بنظرياتهم وآرائهم التطورية.

إن الفارق بين الإنسان والحيوان ليس مجرد فارق في درجة التعقيد، بل هو فارق في النوع أيضاً. ونظرية «داروين» التي بسطها في كتابه الشهير (أصل الأنواع، 1859 م) وحاول فيه شرح الأساسين الرئيسين وهما: (الصراع من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي)، وبين فيه «الميكانيزمات البيولوجية» المحددة التي يعمل التطور من خلالها، وما نسج على منوالها من نظريات وآراء وافتراضات أخرى لتفسير نشأة وتطور الإنسان، لا تعدو أن تكون ضرباً من الظن ونسج الخيال. فنظرية «داروين» بالذات لا تعدو أن تكون نظرية خيالية لا أساس لها من الواقع ولا تقف أدلتها والمعطيات التي اعتمدت عليها أمام النقد العلمي الدقيق. وعلى أحسن صور الظن بها، فإنهالاتعدو أن تكون افتراضاً أو احتمالاً من احتمالات تفسير نشأة الإنسان. وهناك احتمال آخر أيدته الأديان السماوية بل اعتبرته حقيقة واقعية، ولكنه استبعد من قبل التطوريين لكفرهم وإلحادهم. هذا الاحتمال، أو بالأحرى هذا التفسير الآخر لنشأة وخلق الإنسان، هو: أن الإنسان يرجع في نشأته الأولى وفي خلقه على ما هو عليه من الدقة والاتقان حسن التصوير إلى فعل الخالق المبدع الحكيم، وهو الله تعالى الذي خلق جميع الخلائق على ما هي عليه، وأبقى منها على قيد الحياة ما اقتضت حكمته وإرادته بقاءه وأهلك ما اقتضت الحكمة والإرادة إهلاكه ولم تعد هناك حاجة إنسانية إليه. وقد خلق الله الإنسان بالذات إنساناً منذ اللحظة الأولى، ولم يكن شيئاً آخر غير كونه إنساناً. فهذا هو القول الحق الذي يقبله المسلم والذي يؤيده ظاهر الآيات القرآنية الكثيرة ذات العلاقة ببيان خلق الأشياء عامة وخلق الإنسان خاصة، وبحسن تصوير الإنسان وتكريمه، والتي من بينها:

قوله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ (الأنعام/ 103).

وقوله تعالى: ﴿صنع الله الذي اتقن كل شيء﴾ (النمل/ 90).

وقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس/ 82).

وقوله تعالى: ﴿وصوركم فأحسن صوركم﴾ (غافر/ 64).

وقوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/ 2).

وقوله تعالى: ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (السجدة/ 9).

وقوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (الإسراء/ 70).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على أن الله هو الخالق لكل شيء، بما في ذلك الإنسان، وعلى أنه الخالق للإنسان إنساناً منذ اللحظة الأولى في أحسن صورة وفي أحسن تقويم. ولم يكن الإنسان شيئاً آخر غير كونه إنساناً[41].

وهكذا، فإن ما يحدث من تطور وتغيّر في شخصية الإنسان لا يحدث تلقائياً لمجرد حوافز مادية داخلية وليس ثمرة من ثمرات النشوء والارتقاء، كما يقول أصحاب نظرية التطور، بل إن هذا التغير في شخصية الإنسان وفي سلوكه الخارجي وفي عاداته واتجاهاته وقيمه يحدث نتيجة لعملية تعلمه منذ ولادته إلى مماته والتي يقوم هو نفسه فيها بدور بارز وفاعل ونتيجة للتفاعل المختار المستمر بين القوى الداخلية للإنسان وبين عوامل الثقافة والحضارة والبيئة الطبيعية والاجتماعية التي يعيش فيها، تهديه وتوجهه وتلهمه في ذلك وتيسر سبيله قوة خارجية عليا هي قوة الله تعالى، ويساعده في ذلك ما منحه الله من مرونة في الطبع واستعداد للتعلم والتطور والتغير فيما هو مكتسب من القيم والعادات والاتجاهات والصفات. وقد جاء كثير من

(41) ينظر: بريد الوعي الإسلامي، مجلة الوعي الإسلامي. السنة العاشرة العدد 114، يونيو 1974، ص 108-107.

آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وآثار السلف الصالح ما يؤيد ويؤكد المعاني السابقة. فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ (النحل/ 78).

وقوله تعالى: ﴿**إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب، فأولئك يتوب الله عليهم، وكان الله علياً حكيماً**﴾ (النساء/ 17).

وقوله تعالى: ﴿**فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح، فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم**﴾ (المائدة/ 41).

وقوله تعالى: ﴿**إنا هديناه السبيل: إما شاكراً وإما كفوراً**﴾ (الإنسان/ 3).

وقوله تعالى: ﴿**ونفس ما سواها، فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها**﴾ (الشمس/ 7-10).

وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمحسانه» (الحديث).

وقول الإمام علي رضي الله عنه لولده الحسن: «إنما قلب الحديث كالأرض الخالية، ما ألقى فيها من شيء قبلته، فبادرتك بالأدب قبل أن يقسو قلبك ويشتغل لبك».

ثانياً ـ رسالة الإنسان في تعمير الكون ودور التربية في إعداده لتحمل أعباء هذه الرسالة:

الإنسان الذي كرمه الله وفضله على سائر المخلوقات، وصوره فأحسن تصويره، وخلقه على نحو يتكامل فيه الجسم والعقل والروح وبشخصية متميزة بخصائصها الإنسانية التي لا يشاركها فيها أي مخلوق آخر في هذه الحياة، قد خلقه الله في الوقت نفسه لحكمة جليلة سابقة في علمه جل وعلا، ولتحقيق رسالة سامية في هذه الحياة، تتمشى مع ما منحه الله إياه من تكريم وتفضيل على سائر

المخلوقات ومن عقل يفكر به ويستفتيه وإرادة يتحرك بها كيفما شاء وأين شاء ويسيطر بها على غرائزه ودوافعه وشهواته ونزواته. فهذه الرسالة الجليلة السامية وتلك الحكمة البالغة اللتان من أجلهما خلق الإنسان في هذه الحياة يتمثلان في أمرين رئيسين اثنين، هما: تحقيق العبودية الكاملة والخضوع الكامل لله من ناحية وتحقيق الخلافة الصالحة في الأرض من ناحية أخرى.

وعبادة الله والعبودية الكاملة له تعنيان فيما تعنيان إسلام الوجه له تعالى، والخضوع لعظمته والتسليم المطلق له تعالى، باعتباره صاحب الحق المطلق في خلقه وليس لأحد أن يملك شيئاً دون سلطان منه تعالى، والاعتراف له بالألوهية المطلقة والعبودية المطلقة، والتوجه إليه تعالى بالنية الصادقة في الأمور كلها، واتباع المنهج الذي رسمه لعباده في مختلف الأمور والشؤون، والتلقي الدائم عنه تعالى لضبط وتوجيه ما يقوم به من عمل في مسالكه الصحيحة، وإقامة ما أمر به تعالى من فرائض وشعائر دينية، وامتثال أوامره وتجنب نواهيه جل وعلا، والأمر بالمعروف الذي أمر به ودعا إليه والنهي عن المنكر الذي نهى عنه ونفر منه، إلى غير ذلك من المعاني التي تدخل في مفهوم العبادة بمعناها الواسع الشامل الذي يتجاوز مجرد تأدية الشعائر الدينية إلى كافة جوانب حياة الإنسان وكافة جوانب سلوكه من خواطر ومشاعر وأهداف وآمال وأعمال وجهود يقوم بها الإنسان بقصد تحقيق رضا الله، وامتثال أوامره، وطلب طاعته وتحقيق الخير والسعادة في الدنيا والآخرة.

وأما تحقيق الخلافة الصالحة في الأرض الذي يمثل الشق الثاني من رسالة الإنسان في هذه الحياة ومن حكمة خلقه فإنه يشمل هو الآخر العديد من المعاني والأمور التي لا تتحقق الخلافة الكاملة بدونها. فمن ذلك: العمل الدؤوب بجد وإخلاص وأمانة ودقة من أجل تعمير الأرض والاستمرار في إصلاحها والانتفاع بخيراتها وبكل ما أودعه الله فيها من ثروات وطاقات من أجل خدمة الإنسان وتحسين مستوى حياته وتحقيق سعادته، وجعل هه الأرض المكان الذي ينال فيه الإنسان قسطاً من الجزاء الأكبر عن عمله وكده وجهده في هذه الحياة. كما يشمل كل جهد يبذله الإنسان من أجل الكشف عن الحقائق والقوانين العلمية المختلفة وعن ثروات الأرض وكنوزها، والمحافظة على هذه الثروات والاقتصاد في

استعمالها، وتجاوز نفاذ المصادر الطبيعية في أي مجال بالعمل على اكتشاف مصادر ثروات جديدة أخرى، ودفع عجلة تقدم الإنسان وإصلاح شؤون حياته، وتحقيق العدل والطمأنينة والسير بالبشرية خطوات في طريق الكمال المقدر لها يوم أنشأها الله، وتجنب الإفساد في الأرض والإسراف في استعمال الموارد الطبيعية، ومحاربة الظلم والفساد والقهر والضلال والتضليل، إلى غير ذلك من الأمور التي تدخل في مفهوم خلافة الإنسان على الأرض.

وقد ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات الكريمة التي تؤكد ما سبق ذكره من أن الله جلت حكمته لم يخلق الإنسان ولا الكون عامة عبثاً وبدون حكمة، لأن العبث وفقدان الحكمة يتنافيان مع كماله تعالى ولأن إرادته وأفعاله منزهة عن العبث والفوضى. ولم تكن نشأة الإنسان ولا نشأة الحياة عامة على هذه الأرض فلتة عابرة، وإنما كانت عن علم وتدبير. فالله هو الذي هيأ هذه الأرض للحياة وقدر كل ما فيها لتتجاوب مع حاجات الإنسان ومتطلبات تقدمه وتأدية رسالته في هذه الحياة. فمن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون. فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم**﴾ (المؤمنون/ 116-117).

وقوله تعالى: ﴿**أيحسب الإنسان أن يترك سدى**﴾ (القيامة/ 35).

وقوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار**﴾ (صٓ/ 26).

وقوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناها إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (الدخان/ 36-37).

وقوله تعالى: ﴿**ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أنذروا معرضون**﴾ (الأحقاف/ 2).

وقد بينت آيات القرآن الكريم أن الحكمة من خلق الإنسان وأن وظيفته في هذه الحياة هي عبادة الله بأشكالها وصورها المختلفة التي تشمل جميع مناشط الإنسان في الحياة التي قصد بها وجه الله وطلب رضاه وإظهار العبودية والطاعة له، والتي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يحقق ذاته وأمنه وسلامه الداخلي. كما

بينت آيات القرآن الكريم أن الإنسان عابد بفطرته وأنه عابد في جميع عصور حياته، بحيث يمكن القول: إن الفرق بين إنسان وآخر ليس أن إنساناً يعبد والآخر لا يعبد. «بل الفارق هو أن إنساناً يعبد الله والآخر يعبد إلهاً غير الله، قد يكون صنماً أو وثناً أو يكون هو الهوى، كما قال تعالى: **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم، وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة. . .﴾** (الجاثية/ 22). أو يكون أي معبود آخر، ولكن الإنسان في النهاية لا بد أن يكون عابداً لمعبود ما»[42].

ومن الآيات القرآنية الكريمة التي أكدت الشق الأول من رسالة الإنسان في هذه الحياة، وهو عبادة الله تعالى:

قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾** (البقرة/ 20).

وقوله تعالى: **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾** (الحج/ 39).

وقوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾** (الذاريات/ 57-56).

وقوله تعالى: **﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وذلك دين القيمة﴾** (البينة/ 5).

وقد ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات الكريمة التي أشارت إلى الشق الثاني من رسالة الإنسان ووظيفته في هذه الحياة، وهو المتعلق بخلافة الأرض وتعميرها بكل جهد مخلص وعمل مثمر، واستخراج ما فيها من ثروات، وامتلاكها على سبيل الاستخلاف، والاستعمار فيها بأمره تعالى وتحت سلطانه وعلى مقتضى تعاليمه وتشريعاته، والانتفاع بما أودعه الله فيها من خيرات، وتجنب أي ضرر أو فساد أو إسراف أو تبذير في استخدام الموارد من شأنه أن يضر بإصلاح الأرض

---

(42) محمد قطب، «النظرية التربوية الإسلامية»، في: قراءات في التربية الإسلامية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1982، ص 13.

وتعميرها ويحول دون تغيير وتحويل واقع الإنسان والحياة بصورة عامة إلى ما هو أفضل.

ومن هذه الآيات تمكن الإشارة إلى:

قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...**﴾ (البقرة/ 29).

وقوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم، إن ربك سريع العقاب، وإنه لغفور رحيم**﴾ (الأنعام/ 167).

وقوله تعالى: ﴿**ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون**﴾ (الأعراف/ 9).

وقوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾ (النور/ 53).

وقوله تعالى: ﴿**هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، فمن كفر فعليه كفره، ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرُهم إلا خساراً**﴾ (فاطر/ 39).

وقوله تعالى: ﴿**وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون**﴾ (النحل/ 12).

وقوله تعالى: ﴿**وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون**﴾ (النحل/ 14).

وقوله تعالى: ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة..**﴾ (لقمان/ 19).

وقوله تعالى: ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه، إن**

في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الجاثية/ 12).

وقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ (الملك/ 16).

وقوله تعالى: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾ (الأعراف/ 84).

وقوله تعالى: ﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾ (الشعراء/ 152-151).

كما ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات الكريمة التي تذكر الإنسان بما زوده الله به من استعدادات وإمكانات وقدرات تمكنه ـ إن استطاع الاستفادة منها ـ من تحقيق الرسالة السامية التي خلق من أجلها: رسالة العبادة والعبودية الكاملة لله تعالى والاستخلاف في هذه الأرض، وتبين في الوقت نفسه الشروط التي لا بد للإنسان أن يلتزم بها ليستطيع تحقيق رسالته في الحياة والتي من بينها الإيمان الصادق، والعمل الصالح، وتقوى الله والاستقامة على دينه، وتحقيق المنهج الإلهي في الحياة الدنيا، والتحلي بروح الصبر والكفاح والجهاد في سبيل الله. كما تبين آيات القرآن الكريم أن نقطة البدء وحجر الأساس في التغيير الاجتماعي وتغيير الواقع الذي يعيش فيه الإنسان هو تغيير ما بالنفوس، وأن أخذ الإنسان بالأسباب لا يضمن تحقيق النتائج، لأن النتائج إنما يخلقها الله تعالى خلقاً مباشراً ولا دخل للإنسان فيها وأنه ليست هناك علاقة عقلية حتمية بين السبب والنتيجة، وإنما المشاهدة هي التي تقر العلاقة بين السبب والمسبب أو بين السبب والنتيجة. فالله هو الخالق لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان. وقدرة الإنسان وإرادته يتوقف عملهما على إرادة الله ومشيئته. فما أراده الله كان وما لم يرده لن يكون حتى ولو أخذ الإنسان بالأسباب المؤدية إليه وهذا يعني أن الإنسان يظل دائماً في حاجة إلى توفيق الله وحده ومدده وعونه، حتى مع أخذه بالأسباب.

ومن الآيات القرآنية التي تؤكد هذه المعاني:

قوله تعالى: ﴿يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾ (آل عمران/ 114).

وقوله تعالى: ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (النحل/ 97).

وقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم، ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ (المائدة/ 68-67).

وقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (الأعراف/ 96).

وقوله تعالى: ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا إنه بما تعملون بصير﴾ (هود/ 112).

وقوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (فصلت/ 29).

وقوله تعالى: ﴿واصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾ (هود/ 115).

وقوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، وإن الله لمع المحسنين﴾ (العنكبوت/ 69).

وقوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ (الحج/ 38).

وقوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الأنفال/ 54).

وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال﴾ (الرعد/ 12).

وقوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين﴾ (القصص/ 56).

وقوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة، سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾ (القصص/ 68).

وقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات/ 96).

وقوله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليماً حكيماً﴾ (الإنسان/ 30).

وقوله تعالى: ﴿أفرأيتم ما تمنون، آأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ (الواقعة/ 62-61).

وقوله تعالى: ﴿أفرأيتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون، لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون﴾ (الواقعة/ 68-66).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة التي بينت الحكمة من خلق الإنسان، وبينت وظيفته ورسالته في هذه الحياة والشروط التي لا بد له من الأخذ بها ليستطيع تأدية رسالته على الوجه المرغوب، وأوضحت حدود إمكانات الإنسان وحاجته إلى عون الله وتوفيقه في كل وقت وحين.

وقد جاءت السنة النبوية المطهرة مدعمة وشارحة ومفصلة لجميع المعاني السالفة الذكر المتعلقة برسالة الإنسان في تعمير الكون. ولا يتسع المقام لسرد الأحاديث النبوية الشريفة التي جاءت تشرح وتفصل أبعاد تلك الرسالة وشروط النجاح في تأديتها.

دور التربية في إعداد الإنسان لتحمل أعباء رسالته في الحياة:

وليستطيع الإنسان القيام بالدور المنوط به في تأدية رسالته في الحياة، عليه جانب كبير من المسؤولية في إعداد نفسه لمسؤوليات هذه الرسالة، بتزكية نفسه والأخذ بالأسباب التي تمكنه من تربية وإعداد نفسه لتحمل أعباء استخلافه في الأرض عبادة وتعميراً وإصلاحاً وتطويراً وتجديداً، وبالاستفادة مما منحه الله من عقل وإرادة ودوافع للعمل والتملك والنجاح وتحقيق الذات ومن طبيعة مرنة وشخصية مطاوعة للتغيير وقابلة للتعلّم والتدريب في اكتساب وتنمية المعارف

والمهارات والاتجاهات التي يحتاجها العمل المثمر في الحياة وفي السمو بنفسه والارتفاع بمستوى حياته والانتفاع بوقته واغتنام حاضره في إصلاح ماضيه ومستقبله. وإصلاح الماضي يكون بالتوبة والندم على ما وقع فيه من تفريط وبالاستغفار. وإصلاح المستقبل بالاستفادة من عبر الماضي وبالاستعداد والتخطيط الواعي لمواجهة احتياجاته ومشكلاته وبعقد العزم على إصلاح حال النفس فيه وعلى ترك المعاصي والذنوب.

ولكن مهما كانت أهمية الدور الذي يقوم به الإنسان في تربية وتعليم نفسه وفي إصلاح أحواله وظروفه، فإنه لا يستغني عن عوامل التعليم والتربية التي تأتي من خارج ذات الإنسان لتتفاعل مع إمكاناته ومكوناته الداخلية.

فالتعليم المقصود وغير المقصود الذي تقوم به مؤسسات وأجهزة المجتمع المختلفة أمر ضروري لإعداد الإنسان للحياة الإنسانية ولإكسابه خصائص وعادات المجتمع الذي يعيش فيه، وإبراز خصائصه الإنسانية، وإخراج ما أودعه الله فيه على سبيل الاستعداد والإمكان إلى حيّز الفعل والسلوك الملاحظ الملموس، وتهذيب سلوكه وتبليغه مستوى النمو أو الكمال المستعد له، وتهيئته لدور الخلافة في الأرض ولتحمل أعباء ومسؤوليات هذه الخلافة والوفاء بالتزاماتها. ولا يمكن للإنسان أن يدرك ويقدر أهمية الدور الذي تقوم به التربية بأنواعها المختلفة في وسط بشري، بالنسبة لتنمية الشخصية الإنسانية وإكسابها خصائصها الإنسانية، إلا إذا تصور كائناً بشرياً عاش لفترة طويلة بين الحيوانات بعيداً عن المجتمع البشري، كما حدث فعلاً بالنسبة للفتاتين اللتين تربيتا بعد ولادتهما مباشرة في وسط حيواني ولم تتمكنا بسبب ذلك من تنمية كثير من خصائصهما الإنسانية، وأظهرتا أن الكائن البشري مدين في اكتساب معظم مقومات شخصيته وخصائصه الإنسانية إلى التربية في وسط بشري اجتماعي.

وعند الحديث عن التربية، فإنه يقصد بها في مفهومها العام الواسع: مجموعات العمليات والجهود الموجهة إلى تحقيق التغير المرغوب فيه في سلوك الأفراد وفي حياة وأحوال وظروف المجتمعات التي يعيشون فيها.

وهي بالنسبة للفرد تعتبر عملية تفتّح ونمو لاستعداداته وجوانب شخصيته المختلفة. كما تعتبر أيضاً عملية تعلم، وعملية تكيّف مع الوسط الذي يعيش

فيه الفرد، وعملية تطبيع اجتماعي أو تنشئة اجتماعية، وعملية إعداد للحياة في مجتمع معين[43].

وهذه العمليات جميعاً مترابطة متداخلة فيما بينها. وتدخل جميعاً تحت مظلة عملية التربية أو عملية التغير المرغوب الشامل و عملية النمو الشامل المتكامل لشخصية الفرد. فكل جانب من جوانب شخصية الإنسان قابل للتغيير والتعديل والتطوير والنمو والتهذيب. ومهمة التربية أن تهيأ الظروف والشروط الضرورية لتفاعل الإنسان مع بيئته، وتحقيق نمو شخصيته الشامل المتكامل، عن طريق تزويده بالعلم النافع والتدريب المفيد له في حياته والتوجيه السليم لإمكاناته واستعداداته لتصل أقصى نمو ممكن لها.

ولتوضيح وتخصيص ما يمكن أن تقوم به التربية في تنمية شخصية الإنسان، تمكن الإشارة الموجزة إلى دورها في جوانب النمو التالية:

1 ـ ففي مجال النمو الجسمي للإنسان، تستطيع التربية المقصودة وغير المقصودة والعرضية أن تساهم مساهمة فعّالة في تسهيل عملية هذا النمو بنوعيه التكويني والوظيفي، فتساعد على تقوية عضلاته وتنمية استعداداته ومهاراته وقدراته البدنية، وعلى اكتساب المعارف والمهارات والاتجاهات والعادات الصحية الوقائية والإنمائية والعلاجية البسيطة والمعارف والاتجاهات والعادات الغذائية السليمة، بما يمكنه من المحافظة على صحته الجسمية ولياقته البدنية ومن إشباع حاجاته العضوية من غير إسراف ولا تقتير ومن غير إفراط ولا تفريط ومن تحقيق أمنه وسلامته البدنيين، فيغدو بذلك صحيحاً قوياً، والمؤمن القوي في نظر الإسلام خير من المؤمن الضعيف.

2 ـ وبالنسبة للجانب العقلي، فإن التربية ـ خاصة المقصود منها، وهي ما تتم عادة في مؤسسات تربوية أنشئت خصيصاً لغرض التربية ـ من شأنها أن تساعد الإنسان على كشف وتفتيح وبلورة استعداداته ومواهبه وقواه وإمكاناته العقلية، وعلى تنميتها وتهيئة فرص التدريب والممارسة العملية لها، حتى تنطلق من عقالها وتصبح مهارات وقدرات فعلية. وإذا كان للوراثة تأثير كبير في نشأة

---

(43) ينظر: كتابنا: الاتجاهات الحديثة في مفهوم التربية. مرجع سابق، ص 316-263.

ستعدادات الإنسان العقلية وفي مقدار ما ينوب الإنسان من هذه الاستعدادات العقلية، فإن تفتيح وإيقاظ وتنمية هذه الاستعدادات والإمكانات الموروثة يتوقف إلى حد كبير على مدى ما يتوفر في البيئة التي يعيش فيها الإنسان من مثيرات وحوافز تساعد على النمو العقلي وتدفع إليه، وعلى كم ونوع التربية التي يتلقاها.

فعن طريق التربية الصالحة والتعليم النافع الغني بمثيراته وحوافزه وخبراته والجيد في مناهجه وبرامجه وطرقه وأساليبه ووسائله وأدواته وتجهيزاته وخدماته، يستطيع الإنسان أن ينمي ذكاءه العام؛ ويكتشف وينمي استعداداته ومواهبه وميوله وقدراته العقلية، ويوسع من رصيده المعرفي ومن ثقافته العامة حول نفسه وحول مجتمعه وأمته وحول العالم الواسع المحيط به، وينمي مهاراته وقدراته اللغوية، ويتعلم المهارات الأساسية لكسب المعرفة كمهارة القراءة والكتابة ومهارة التعامل بالأرقام والرموز الرياضية، فيصبح بذلك كله أقدر: على التعلّم الصحيح، وعلى الحكم والفهم السليمين وإدراك العلاقات بين الأشياء المحسوسة والمعاني المجردة على حد سواء، وعلى إعمال عقله في مواجهة وحل ما يواجهه من مشكلات في الحياة وفي التعمق في فهم الأشياء واستجلاء غوامضها والتعرف على أدق مقوماتها وخصائصها، وعلى التفكير المنطقي والموضوعي السليم، وعلى النقد النزيه البناء، وعلى الخلق والإبداع والتجديد، وعلى إدراك الجمال والإحساس به وتذوقه وتقديره في شتى مظاهره وألوانه، وعلى إدراك ما في الكون عامة وما في النفس البشرية والذات الإنسانية خاصة من مظاهر الإعجاز وبدائع الصنع والحجج الملموسة والبراهين القاطعة على وجود الخالق المبدع الحكيم للكون والإنسان، وعلى إدراك الخط الفاصل بين الحقيقة القرآنية ذات المصدر الإلهي وبين الحقيقة العلمية ذات المصدر البشري. فحقائق القرآن التي تستمد مصدريتها من العلم الإلهي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. في حين أن حقائق العلم البشري، وبتعبير أدق معطيات العلم البشري تبقى أسيرة نسبيتها وتغيّرها وتحولها واحتمال خطئها.

وفوق ذلك كله، فإن التربية الصالحة تجعل الإنسان المسلم العربي في وضع أقدر على المساهمة والعطاء من أجل تقدم أمته العربية الإسلامية علمياً وتقنياً والخروج بها من ربقة التخلف العلمي والركود الفكري والضعف في روح الخلق

والإبداع والمبادرة والتجديد، كما تجعله في موقف أقدر على الانتفاع بما تملكه أمته العربية من موارد طبيعية وطاقات كبيرة، حيث إن هذه الطاقات وتلك الموارد لا تزال ـ كما يقول الدكتور عبد الله عبد الدايم ـ «حبيسة ضمور الإنسان العربي وركوده. وما نجده من تخلّف ف شتى ميادين حياتنا الزراعية منها والصناعية والعلمية والتكنولوجية، هو وليد هذا الضمور وذلك الركود. كل شيء في إمكاناتنا المادية والبشرية يشير إلى أن المتوقع والمأمول أن نكون أفضل حالاً مما نحن عليه. فهل نملك حقاً تلك الإمكانات؟ الراجح أننا لا نملكها، لأننا لا نملك القدرة على استغلالها أوسع استغلال ممكن، ولأننا لم نحس تكوين الإنسان القادر على ذلك. ومع ذلك ما نزال نتابع السير نحو سراب هارب، فنجهد ونجهد لنقل العلم والتكنولوجيا وأدواتها دون أن نكون القدرة الذاتية على إبداعها، وننسى وسط الزحام محور المحاور، نعني الإنسان المبدع المجدد.

من أعماق ذلك الإنسان ينبغي أن نمتاح القدرة والغنى. ومن تفجير طاقاته ينبغي أن نرتاد الطريق الجديدة، ومن إيقاظه بعد سبات وتعريفه بذاته وعالمه نرجو توليد رؤية عربية أصيلة قمينة بأن نحاور العالم من خلالها»[44].

3 ـ وفي مجال النمو النفسي والانفعالي والعاطفي والوجداني، فإن التربية الصالحة في مختلف الأوساط التي يتفاعل معها الإنسان في حياته تستطيع أن تساهم مساهمة فعالة في مساعدة الإنسان على تهذيب انفعالاته وتوجيهها الوجهة المرغوبة التي يرضى عنها ربه وتصبح معها طاقات ودوافع للخير والعمل البناء المثمر الذي يحقق مصالحه ومصالح المجتمع الذي يعيش فيه، وفي مساعدته على تحقيق نضجه الانفعالي والارتقاء بنفسه وتهذيبها، وفي تنمية إرادته القوية والخيرة الدافعة للعمل والحاملة عليه وفي تنمية ما تحتاجه الإرادة من قدرة على العمل حيث إن العمل مرهون إنجاز بوجود الإرادة والقدرة معاً، وفي إيقاظ وتنمية العواطف الإنسانية الصادقة لديه، التي تجعل منه إنساناً يحب أسرته وجيرانه ووطنه وبني وطنه وأمته ويتعاطف معهم ويحس بآلامهم وبمشاكلهم ويضحي من أجلهم ويحب الخير لكل إنسان. كما تستطيع التربية الصالحة أن تساعد

(44) د. عبدالله عبدالدائم، التربية في البلاد العربية: حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها، من عام 1950 إلى عام 2000. (الطبعة الرابعة)، بيروت: دار العلم للملايين، 1983، ص 776.

الإنسان على إشباع كثير من حاجاته النفسية، وأن توفر له الفرص والمناشط التي تمكنه من التعبير عن مشاعره ودوافعه وعن طاقاته الزائدة بالطرق المقبولة، ومن تحقيق ذاته وتنمية الشعور بقيمتها واحترامها والثقة فيها من غير غرور ولا تكبر، ومن تحقق التكيف مع نفسه ومع من وما حوله، ومن تنمية الاتجاهات النفسية السليمة نحو نفسه ونحو غيره، ومن بناء عادات ضبط النفس وكظم الغيظ والصبر والثبات في المواقف الحرجة، ومن تحرير نفسه من الخوف والقلق والوساوس والأوهام النفسية التي لا أساس لها من الصحة ومن التردد والوهن والاستسلام أمام الشدائد والتحديات، ومن تحرير نفسه من أمراض الحسد والغيرة والحقد والطمع وضعف اليقين والشك وما إلى ذلك من أمراض النفس والقلب.

4 ـ وفي مجال النمو الروحي والخلقي الذي هو جزء لا يتجزأ من النمو النفسي، فإن التربية الصالحة يمكن أن تكون أكبر عوناً للإنسان على تقوية إيمانه وعقيدته ومعرفته بربه وبمعتقدات وتعاليم وأحكام دينه، وعلى تكوين الاتجاه الإيجابي والرغبة الصادقة في تطبيق تعاليم دينه والالتزام بأوامره ونواهيه في حياته العامة وفي سائر علاقاته ومعاملاته مع ربه ومع غيره من الناس ومخلوقات الله جميعاً، وعلى تقوية روحه الدينية وإيقاظ وتنمية ضميره الديني والخلقي ليستطيع محاسبته على ما يصدر منه ويحول بينه وبين الوقوع في المعاصي ومواقع الزلل، وعلى تنمية روح الالتزام الديني والخلقي لديه، وعلى تهذيب أخلاقه وغرس ما حسن من الأخلاق والصفات والخصال الحميدة في نفسه. ويأتي في مقدمة هذه الأخلاق والصفات: تقوى الله، وخشيته، ومراقبته في السر والعلن، وإسلام الوجه إليه وحسن التوكل عليه، والصدق والإخلاص في القول والعمل، والأمانة، والاستقامة على دين الله، وحب الخير للناس، والإيثار، والشفقة، والرحمة، والإحسان، والبذل والتضحية، والتسامح، واحترام النظام، والعفة، والصبر، والشجاعة والإقدام والحزم والتصميم والقوة في الحق، والتواضع، إلى غير ذلك من الصفات والفضائل الخلقية التي يمكن للتربية الصالحة أن تساعد

(45) ينظر كتابنا: دور التربية في بناء الفرد والمجتمع. (الطبعة الثانية)، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، 1983، ص 30-9.

على بنائها في نفس الإنسان كجزء من تربيته الروحية والخلقية والاجتماعية.

وفي الوقت نفسه تستطيع التربية الصالحة تحرير القلب والنفس مما عسى أن يكون عالقاً فيهما من ذميم الخصال وسيء العادات كرقة الدين وضعف الوازع الديني والخلقي، واليأس، والنفاق، والكذب، والغش، وكراهية الناس، والأنانية، والقسوة، والبخل، والتعصب، والفوضى، والجزع، والجبن، والتردد، والتكبر، وما إلى ذلك من الصفات والعادات السيئة التي يمكن للتربية الصالحة أن تساعد على تغييرها.

5 ـ وفي مجال النمو الاجتماعي الذي يرتبط بالنمو العقلي والنفسي والروحي والخلقي تمام الارتباط ويعتبر المحصلة لما استفاده الإنسان من تربيته العقلية والنفسية والروحية والخلقية، تستطيع التربية الصالحة أن تساهم مساهمة فعالة في تحقيق غاياته وفي إحداث التغيرات السلوكية التي يتطلبها، بحيث يصبح الإنسان العربي المسلم فرداً صالحاً في مجتمعه وأمته، ناجحاً في علاقاته الاجتماعية والإنسانية، مقدراً لواجباته ومسؤولياته الاجتماعية وملتزماً بتأديتها على خير وجه، ومتعاوناً في كل ما من شأنه أن يساهم في تطور وتقدم مجتمعه العربي المسلم وتقدم أمته العربية الإسلامية، ومتحلياً بكل ما من شأنه أن يزيد من فاعليته كفرد صالح منتج ومؤثر في حياة مجتمعه وأمته من الصفات الإيجابية التي سبق ذكر بعضها والتي من بينها: العلم النافع، وامتلاك المعارف والمهارات والاتجاهات التي يتطلبها العمل المثمر، والوعي الكامل بواجباته وحقوقه ودوره ورسالته في هذه الحياة وبسنن وقوانين التغير الاجتماعي، والإرادة الخيرة والرغبة في التغيير والتجديد وفي خدمة المجتمع، وتقدير المصلحة العامة، والصبر والإخلاص والإيثار والتضحية ونكران الذات، وحب الخير، وروح التعاون، وحب العمل والنظام، وبعد النظر وحسن التصرف، وحسن المعاملة والفهم الواعي لتعاليم الدين ولعلاقة الدين بالحياة وبالعمل والإنتاج، إلى غير ذلك من هذه الصفات الإيجابية.

هذه هي أهم جوانب النمو البشري التي يمكن للتربية الصالحة أن تساهم فيها مساهمة فعالة، وبهذه المساهمة تعد الإنسان لتحمل أعباء رسالته في الحياة وللقيام بما أراده الله له من خلافة الأرض وتعميرها بعبادة الله والعمل الصالح المثمر وتجعله جديراً بالمكانة والتكريم والتفضيل على سائر المخلوقات وبغير ذلك

من النعم الكثيرة التي أنعم الله بها عليه «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها».

وإلى هنا ينتهي بنا المطاف في هذا البحث. فالله أعلم والحمد لله أولاً وآخراً.

مراجع البحث

(1) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (تحقيق: عبد القادر عطا)، دار الاعتصام 1975.

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين. (الجزء الثالث)، القاهرة: مطبعة صبيح. ب. ت.

(3) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل. (تحقيق: سليمان دينا)، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964.

(4) أبو علي الحسين بن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (القسم الأول) (نشر وتعليق: محيي الدين صبري الكردي)، القاهرة: مطبعة السعادة، (الطبعة الثانية)، 1938.

(5) أبو علي الحسين بن سينا، الشفاء: الطبيعيات، رقم (6)، النفس. (تحقيق قنواتي وسعيد زايد)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

(6) أبو علي أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق. (تحقيق: قسطنطين زريق) بيروت: الجامعة الأميريكية ببيروت، 1966.

(7) إبراهيم وجيه محمود، الفروق الفردية في القدرات العقلية. ليبيا: من منشورات الجامعة الليبية، 1973.

(8) أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي القيرواني، كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة. (تحقيق: رضوان السيد) بيروت: دار الطليعة، 1981.

(9) أبو العلا عفيفي، كتاب فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.

(10) إبراهيم سليمان عيسى، «رؤية إسلامية لبعض الحقائق العلمية»، المجلة

الإسلامية. السنة الثامنة، العدد 15، 1984.

(11) أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين. (الطبعة الثالثة)، بيروت: من منشورات المكتب الإسلامي، 1969.

(12) أحمد رزوق، كتاب الإعانة. (تحقيق: علي فهمي خشيم)، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1979.

(13) أحمد شلبي، المجتمع الإسلامي. (الطبعة الثالثة)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1967.

(14) أحمد محمد جمال، «نظرية التربية الإسلامية»، في: قراءات في التربية الإسلامية. تونس: المنظمة العربية لتربية والثقافة والعلوم، 1982.

(15) أحمد فائز، طريق الدعوة في ظلال القرآن. (جزآن)، بيروت: دار الرسالة، 1983.

(16) إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة»، في: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص 453-445.

(17) التهامي نقرة، عقيدة البعث في الإسلام. (الطبعة الثانية)، تونس: مطبعة القلم، ب. ت.

(18) التهامي نقرة، في ضوء القرآن والسنة. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1976.

(19) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم. (الطبعة السادسة)، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، 1984.

(20) جعفر شيخ ادريس، «التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية»، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثاني عشر، (أكتوبر - ديسمبر 1977) ص 78-67.

(21) حسن محمد الشرقاوي، نحو علم نفس إسلامي. الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984.

(22) زكي محمد إسماعيل، نحو علم الاجتماع الإسلامي. الاسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، 1981.

(23) زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الإسلامي. القاهرة: مطبعة السعادة، 1984.

(24) سعد جلال، المرجع في علم النفس. الاسكندرية: دار المعارف، 1971.

(25) سعيد المرصفي، نفحات رمضان وأثرها في تكوين الشخصية الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

(26) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (المعروف بابن قيم الجوزية)، الفوائد. (الطبعة الخامسة) (تحقيق: أحمد راتب عرموس) بيزوت: دار النفائس، 1984.

(27) علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة. (تحقيق: رضا سعادة)، بيروت: الدار العالمية للطباعة، 1981.

(28) عبد الله عبد الدايم، التربية في البلاد العربية: حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها من عام 1950 إلى عام 2000. بيروت: دار العلم للملايين، 1983 (الطبعة الرابعة).

(29) عبد العزيز الدوري، «الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، في: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص 65.

(30) عبد الغفار هلا، «اللغة بين الفرد والمجتمع» مجلة اللسان العربي. العدد الثالث والعشرون، 1983 ص 45-13.

(31) عبد الكريم القشيري، نحو القلوب. (تحقيق: أحمد علم الدين الجندي)، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1979.

(32) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (الجزء)، تحقيق: (علي عبد الواحد وافي)، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1968.

(33) عماد الدين خليل، «في التفسير الإسلامي للتاريخ: المسألة الحضارية»، مجلة

المسلم المعاصر، العدد الأول والثاني، أبريل 1975، ص 39-9.

(34) عبد الكريم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين «والغزالي بوجه خاص». القاهرة: مكتبة وهبة، 1963.

(35) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. (الجزء الأول، الطبعة الرابعة)، القاهرة: داز المعارف، 1966.

(36) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، القرآن وقضايا الإنسان. بيروت: دار العلم للملايين، 1972.

(37) عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية. ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1975.

(38) عمر محمد التومي الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية. ليبيا: المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، 1975.

(39) عمر محمد التومي الشيباني، الاتجاهات الحديثة في مفهوم التربية. (طـ 2)، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1982.

(40) عمر محمد التومي الشيباني، دور التربية في بناء الفرد والمجتمع. (طـ 2)، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1983.

(41) كاظم ولي آغا، علم النفس الفسيولوجي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.

(42) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. بيروت: منشورات عويدات، 1970.

(43) محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية. ب. د. ن، 1972.

(44) محمد قطب، «النظرية التربوية الإسلامية»، في: قراءات في التربية الإسلامية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية، 1972، ص 21-9.

(45) محمد علي ضناوي، المفهوم والتجربة. طرابلس، لبنان: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1980.

(46) محمد فائز المط، من كنوز الإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
(47) محمد شديد، الجهاد في الإسلام. (الطبعة الخامسة)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
(48) محمد سعيد البوطي، من الفكر والقلب. دمشق: مكتبة الفارابي، 1972، (الطبعة الثانية).
(49) محمد سعيد البوطي ، الإنسان وعدالة الله في الأرض. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983، (الطبعة الخامسة).
(50) محمد الغزالي، «نظرية التربية الإسلامية» في: قراءات في التربية الإسلامية. تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية، 1972، ص 31-22.
(51) محمد بن البشير، «الثابت والمتغير في نظرة الإسلام إلى القضايا الاقتصادية والاجتماعية» المجلة الإسلامية. العدد التاسع، 1981.
(52) محمد عزيز الحبابي، «الإنسان حيوان يتكلم»، مجلة دعوة الحق. السنة السادسة عشر، العدد، 1973، ص 115-107.
(53) محمد أحمد خلف الله، «التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة والقومية والوطنية والدولة والعلاقة بينها»، في: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص 19.
(54) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. (الطبعة الثالثة)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1966.
(55) محمد أمين المصري، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها. بيروت: دار الفكر، ب. ت.
(56) نظمي لوقا، الحقيقة عند فلاسفة المسلمين. القاهرة: مكتبة غريب، 1982.
(57) يوسف مصطفى القاضي ومقدار يالجن، علم النفس التربوي في الإسلام. الرياض: دار المريخ، 1981.

التأديب بين المدرسة الإسلامية والمدرسة الحديثة

الأستاذ
السيد محمد عبد الرحمن الجندي

مقدمة:

لقد أدركت المجتمعات البشرية منذ بدء الخليقة أهمية التربية والعملية التربوية، ثم تطورت هذه العملية بتطور المجتمعات وبنيت على فلسفات لها تصوراتها المتكاملة عن الإنسان والكون والحياة، كما كان الحال عند اليونان إذ كان الهدف من التربية هو تنمية العقل والجسم والذوق الفني.

وفي القرون الوسطى ساد نمط التربية المسيحية والتي ارتبطت ارتباطاً يكاد يكون كلياً بالكنيسة

وهدفت بالدرجة الأولى إلى إعداد الإنسان لحياة أخرى بعيدة عن حياته الحاضرة.

أما عند العرب فقد اهتمت التربية بإعداد النشء للحياة في البيئة البدوية. أما في البيئة الحضرية فقد ركزت على إعداد النشء لحياتهم الحضرية وما فيها من مهن وصناعات.

ثم جاء الإسلام فأخذ مفهوم التربية أبعاداً جديدة إذ أصبحت التربية لا تقتصر على مجرد إعداد النشء في مرحلة عمرية معينة وإنما اهتمت بإعداده في مراحله العمرية المختلفة.

وفي التربية الحديثة فإن القضية التي تمثل جانباً هاماً في مجال التربية، هي قضية بناء الإنسان في كافة جوانبه مما تطلب ذلك إعادة النظر في العملية التربوية التي تستوعب بيئة المتعلم الداخلية بجوانبها النفسية، ومعطياتها الاجتماعية، والبيئة الخارجية بجوانبها الفيزيقية والحضارية، وتتجاوز مجتمع المدرسة إلى المجتمع الكبير والتفاعل مع مؤسساته، وقطاعاته المختلفة وحتى يمكن تحقيق النمو الجسمي والعقلي والنفسي والاجتماعي والأخلاقي بشكل متكامل متوازن[1].

وعلى ذلك فإننا في حاجة ماسة وفي هذا الوقت بالذات إلى النظم التربوية القادرة على تحقيق هذا النمو ومواجهة التطور الحادث في العالم الآن والذي يقتضي بأن تكون العملية التربوية قادرة على إعداد المواطن إعداداً يمكنه من مواجهة ظاهرة التغير الاجتماعي وما تنطوي عليه من مشكلات، وتحويل تلك الحركة إلى تقدم وتطور بالنسبة له ولمجتمعه، وعلى مواجهة المعوقات النفسية والاجتماعية والمادية التي تحول بينه وبين الوصول إلى غاياته الفردية، والاجتماعية حتى يتمكن ليس من مجرد مواجهة مطالب هذا التغيير، بل تتوفر لديه القدرة على إحداثه أيضاً.

المدرس والأداء المدرسي:

يعتبر المدرس الركيزة الأساسية في تحقيق الصحة النفسية للتلاميذ باعتباره

(1) أحمد على الفنيش «أصول التربية» الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1979، ص 56 -68.

البديل الحقيقي للوالدين في البيت وهو المكلف الرسمي برعايتهم وتنميتهم العلمية والنفسية وصولاً بهم إلى تحصيل المعرفة وتكوين الاتجاهات الطيبة نحو ما يدرسون ونحو المدرسة ونحو أنفسهم. ولا شك أن الكفاءة المهنية للمدرس وقدراته بصفة عامة وشخصيته وعلاقاته مع تلاميذه، تنعكس كلها على تصرفات وسلوك التلاميذ الفردية والجماعية وتؤثر على مدى تمتعهم بالصحة النفسية.

ونظراً لأهمية دور المدرس وتأثيره على التلاميذ، فقد أشار العديد من علماء النفس إلى أهمية إعداده وتوافر خصائص معينة تمكنه من أداء مهامه التدريسية والتربوية بما يحقق النمو الأكاديمي والنفسي لتلاميذه باعتبار أن مهنة التدريس تعول كثيراً من الناحيتين العقلية والعاطفية على أولئك الذين يمارسونها[2].

ومن ثم فإن التشجيع والاهتمام من جانب المدرس يساعد على اختيار التلميذ للتخصص والمهنة أو قراره بشأن إحدى القيم حيث في الغالب تتسرب قيم المعلم واتجاهاته للتلميذ بطريق غير مباشر من خلال القواعد والمناقشات والتفسيرات أو التعليقات والأوامر.

وعلى ذلك فإن المعلم هو المنوط به خلق الجو الصحي المنشود في حجرة الدراسة لأنه الذي يبني العلاقات التفاعلية بينه وبين التلميذ، وبين هؤلاء وبعضهم البعض إذ يؤثر فيهم سلباً أو إيجاباً[3].

لذا فإن التأثير السلبي من المدرس لتلاميذه قد يساهم في سوء التكيف والذي يعتبر من بين العوامل المساهمة في إحداث التأخر الدراسي الناتج عن عدم التوافق النفسي للتلميذ مما قد يسبب له اضطرابات انفعالية تؤثر على جوانب النمو الأخرى وظهور إحدى مشكلات النمو العادية مثل أمراض الكلام وما يترتب عليه من عدم قدرة التلميذ على المشاركة الإيجابية في الفصل أمام زملائه خوفاً من عدم قدرته على الكلام بطريقة واضحة مما يدفعه إلى الخجل والانطواء وربما الانسحاب من المجتمع المدرسي أو الانحراف كما يلاحظ على بعض

---

(2) مصطفى خليل الشرقاوي «علم الصحة النفسية» دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 339.

(3) Anderson, H.H., Domination and Social Integration in the behavior of Kindergarten children and teachers, Genet.. physhol. monogr. 21, 1939, 287, 385.

التلاميذ في تلك المرحلة «تعبيراً» عن عدم تكيفهم مع دراستهم. ومن أمثال ذلك ما يقوم به التلاميذ من تكسير وإتلاف بعض الأشياء داخل المدرسة أو خارجها أثناء سيرهم بالشوارع، وعلاقاتهم مع قرناء السوء، والهروب من المدرسة والذهاب إلى دور العرض. . الخ.

إن مثل هذه الظواهر في هـذه السن المبكرة من حياة التلميذ، لها انعكاسات سيئة على حياته الدراسية والمهنية.

لذا فإن من واجب المعلم معالجة الأخطاء التي تصدر من التلميذ على أنها عجز عن تهيئة نفسه للبيئة المدرسية وليست ميلاً طبيعياً للشر، وأن يأخذها على أنها شواهد على وجود شيء خاطىء في المناهج أو طرق التدريس أو الظروف المادية أو المعنوية للعمل المدرسي أو للحياة المدرسية[4].

وتمثل المدرسة البيئة الصناعية التي أحدثها التطور الاجتماعي، لكي يمر فيها التلميذ بحيث يصبح بعد ذلك معداً إعداداً صالحاً للحياة الاجتماعية أي أن المدرسة حلقة متوسطة يمر فيها التلميذ في دور يقع عادة بين مرحلة الطفولة الأولى التي يقضيها في منزله، ومرحلة اكتمال نموه التي يضطلع فيها بمسؤولياته في المجتمع[5].

كما تعتبر المدرسة من أهم المؤسسات التربوية الرسمية التي تقوم بعملية التربية، ونقل الثقافة المتطورة، وتوفير الظروف المناسبة للنمو من النواحي الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية، والنمو النفسي السوي والتنشئة الاجتماعية السليمة وتدعيم الصحة النفسية لدى الدارسين باعتبارها مسؤولة عن تقديم الرعاية النفسية لهم والانتقال بهم من مرحلة الاعتماد على الغير إلى مرحلة الاستقلال والاعتماد على النفس وتحقيق التوافق النفسي[6].

ولقد أجريت بحوث عديدة لمعرفة أثر المدرسة في تكوين شخصيات التلاميذ، وقد أوضحت النتائج أن أفضل المدارس في تلك الناحية، هي التي

---

(4) صالح عبد العزيز «التربية وطرق التدريس»، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص 300.

(5) عبد العزيز القوصي «أسس الصحة النفسية» مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1975، ص 203.

(6) حامد زهران «الصحة النفسية والعلاج النفسي» عالم الكتب، القاهرة، 1978، ص 376.

ترضي حاجات التلميـذ من حيث هو فرد، والتي تتيح له الفرص لكسب المهارات والاتجاهات الاجتماعية[7].

ومن ثم فإن الخبرات المدرسية الأولى لها أثرها البالغ على التلميذ إذ يعتبر ذهابه للمدرسة زمنياً وسيكولوجياً نهاية عهد وبداية عهد آخر بالنسبة للطفل الصغير، فحتى سن الخامسة يتفاعل مع والديه وأشقائه أكثر مما يتعامل مع أي شخص آخر. إلا أنه مع بداية المدرسة يتسع عالم الطفل ويصبح أكثر تعقيداً. إذ أن دخوله المدرسة في تلك الفترة هو علامة تغير مفاجيء في خبراته.

كما أن الذهاب إلى المدرسة في نظر الصغار معناه أنهم قد كبروا وقد كانوا يتطلعون بشوق إلى اليوم الذي يكبرون فيه ويصحبون إخوتهم وأخواتهم الكبار إلى المدرسة.

ويتوقف حب الطفل للمدرسة أو كراهيته لها على أولى خبراته بها. ومن ثم فإن البداية الحسنة أو براعة استهلال ذهاب الطفل للمدرسة تأتي أهميتها من أول خبرة بالمدرسة إذ تشكل كل اتجاهاته نحو المدرسة لسنوات قادمة.

أما الخبرة المريرة بالمدرسة، فإنها تتطور وتتزايد عاماً بعد آخر إلى أن يصل إلى الوقت الذي يثور فيه التلميذ على والديه طالباً عدم الذهاب إلى المدرسة إذ يتوقف تكيف التلاميذ الصغار في هذه المرحلة على عدة جوانب منها: الطريقة التي تستقبلهم بها المدرسة، نظام المدرسة، وشخصية المدرس والتي من شأنها تهيئة الجو النفسي الاجتماعي اللازم لتوافق الصغير بالمدرسة وحبه لها، وبالتالي نمو شخصيته في المدى البعيد ونجاحه التحصيلي في المدى القريب وتكوين اتجاه نحو المدرسة[8].

ومن بين الدراسات في هذا الشأن تلك التي أجراها «دينس» و«كاى ودكلس» (1957) وقد أشارت إلى أن المعرّضين للانحراف من تلاميذ الصف

---

(7) أحمد عزت راجح «أصول علم النفس» مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ص 521.

(8) Elisabeth Hurlock, Child Growth and Development 4th ed., 1970, McGraw Hill, p. 348.

السادس الدراسي، إنما يرجع ذلك إلى الاتجاه السالب نحو المدرسة الذي يكشف عنه هؤلاء التلاميذ[9].

التلميذ:

يمثل التلميذ محور العملية التربوية كلها، وهو يبدو وكأنه أضعف أركان هذه العملية، فهو الذي يتحمل في النهاية كافة جهود مخططي هذه العملية إلا أنه في نفس الوقت أقوى هذه الأركان جميعاً باعتبار أن نجاحه يعني نجاح العملية التربوية كافة، وفشله يعني فشلها. وكم من مدرسة أو منطقة تعليمية بأسرها قد تفاخرت بأن أحد تلاميذها أحرز المكانة الأولى في نشاط تحصيلي أو ثقافي أو نفسي ما.

إن تكوين التلميذ العقلي والنفسي في ظل التربية المقصودة التي تقدمها المدرسة، يحقق أهدافه إذا كانت هناك مدرسة جيدة، ومدرساً قادراً، ومنهجاً ملائماً يحقق إشباع حاجة التلميذ للمعرفة والتغلب على مشكلاته الحياتية. ولا يتأتى لهؤلاء جميعاً نجاحهم في مهمتهم إلا بإدراكهم لخصائص نمو التلاميذ الجسمية والعقلية والنفسية إدراكاً يمكن كل واحد منهم أن يتعامل مع التلاميذ وفق معايير النمو المحددة لكل مرحلة عمرية وفق التعرف على حاجات ومشكلات كل مرحلة بحيث تتكامل الجهود لخلق طفل اليوم ورجل الغد إنساناً صحيح الجسم صحيح النفس[10].

العقاب:

يمكن القول بأن الثواب، هو كل ما يؤدي إلى خفض القلق والتوتر عند الفرد إن اقترن بألم. وكلنا يعرف أننا في حياتنا اليومية نحاول ونعاود ونكرر السلوك الذي يوصلنا إلى تحقيق رغباتنا وأمانينا مهما لاقينا في سبيل ذلك من مشقة وألم.

---

(9) كمال الدسوقي «النمو التربوي للطفل والمراهق» دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 368.
(10) مصطفى خليل الشرقاوي «علم الصحة النفسية»، سبق ذكره، ص 339.

أما العقاب فعلى عكس ذلك، كل ما يؤدي إلى زيادة التوتر حتى إن كان غير مؤلم. فإرغام الطفل على تناول طعام لا يحبه، هو نوع من العقاب[11].

ولقد أكدت نتائج الكثير من الوقائع التجريبية أن الثواب أكثر فاعلية من العقاب في التأثير على سلوك الكائن الحي[12] كما أشارت تجارب «توراندايك» إلى أن الإثابة تؤدي إلى تكرار الارتباط المثاب، ولكن العقاب لا يؤدي إلى إضعاف الارتباط المعاقب[13].

وأثبتت الدراسات أيضاً أن العقاب يضعف ميول الفرد إلى السلوك على النحو الذي ينشده المجتمع ، كما أنه لا يضمن كون الفعل المعاقب عليه سوف يهجره المذنب ويحل محله الفعل المرغوب فيه ، كما أن التأديب السلبي يعوق نضج الفرد بقدر ما يساعد التأديب الإيجابي على هذا النضج. كما قد يخلق العقاب للتلاميذ في هذه المرحلة قدراً معيناً من الغضب ونوعاً من الكراهية نحو المدرس وقد يؤثر ذلك في تعلم التلاميذ للسلوك المرغوب فيه من جانب المجتمع[14].

وهناك ثمة اعتراضات أساسية على العقاب يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1 ـ قد ينفع العقاب أحياناً كوسيلة لكف الفرد عن سلوك غير مرغوب فيه كعدم الاقتراب من النار أو الإمساك بآلة حادة، ولكنه يفشل كوسيلة دافعة. أي أنه يخفق في توجيه سلوك الفرد ما لم يصحبه بعض التوجيه الإيجابي. فإعطاء التلميذ صفراً في اختبار مادة دراسية، لا يبين له كيف يستطيع تحسين عمله. هذا علاوة على أن العقاب قد يثبت الاستجابة الخاطئة عندما يحول بين الفرد والوصول إلى الاستجابة الصحيحة وأن يثاب عليها.

2 ـ إذا حدث العقاب في مرحلة مبكرة من مراحل العلاقة بين المدرس

---

(11) أحمد عزت راجح «أصول علم النفس» سبق ذكره، ص 243.

(12) سيد خير الله «علم النفس التربوي» دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص 221.

(13) جابر عبد الحميد «سيكولوجية التعلم» دار النهضة العربية، القاهرة، 1982م، ص 247.

(14) Babwin H. & R.m. Babwin, Clinical Management of behavior disorders in chil-dern, 3rd ed. Saunders Philadelphia, 1966.

والتلميذ، فقد يعرقل تكوين علاقة موجبة بينهما ويحول دون توحد التلميذ مع أستاذه، بل قد يفقد ثقته في المدرس وهي ضرورية لتحقيق نموه. وقد يفيد العقاب ويؤدي إلى تحقيق بعض النفع الدراسي غير أن ذلك قد يكون على حساب جوانب أخرى من النمو.

3 ـ إذا كان العقاب شديداً وقاسياً، قد يؤدي بالتلميذ إلى الكف عن المحاولة والتجريب مما يضفي جموداً على ما يتعلمه. ولقد أكدت ذلك إحدى الدراسات وعما يحدث للأطفال عندما يعملون في جو سلبي[15].

وقد يؤدي العقاب إلى خوف التلاميذ من الامتحانات مما قد يمهد ذلك إلى ظهور مشكلة تربوية أخرى جديرة بالاهتمام لما يترتب عليها من التنبؤ بنجاح التلميذ أو فشله في دراساته المستقبلية ألا وهي (مشكلة الغش في الامتحانات) فقد يلجأ التلميذ نتيجة العوامل السالفة الذكر إلى أن يسلك هذا السلوك ،غير السوي في الامتحانات ومن ثم الحصول على درجات عالية والتحاقه بدراسة تتفق وهذا التقدير إلا أنه لن يوفق فيها باعتبار أن الدرجات العالية التي تحصل عليها لا تمثل قدرته الحقيقية.

والمشكلة الأكثر خسارة، هي أنه قد يتمكن من الاستمرار بهذا الأسلوب واجتيازه المراحل الدراسية الأخرى وفي النهاية تكون النتيجة، هو تخريج شباب غير قادر على مواجهة حياته المهنية بكفاءة ونجاح وتصبح الخسارة عندئذٍ على المجتمع ككل.

ومن الحقائق المعروفة أن تلاميذ الصفوف الابتدائية الأولى حساسون للنقد وللسخرية، كما أنهم يجدون صعوبة في التوافق مع الإخفاق. إنهم في حاجة إلى ثناء متكرر وتقدير.

لذا فقد أشارت المبادىء العامة للتربية الإسلامية إلى الإيمان بضرورة أخذ الطالب بالنظام والتزام الطاعة وتقدير الواجب والمسؤولية بالسياسة واللين والإقناع بالحسنى، دون اللجوء إلى الشدة والقسوة في العقاب.

---

(15) جابر عبد الحميد «سيكولوجية التعلم» سبق ذكره، ص 45.

كما ينبغي ألّا يبدأ التعليم بالعصا، ولا تبدأ التربية بالعقوبة. فقد ربّى الرسول الكريم ﷺ بناته وأبناء بناته ولم يضرب أحداً منهم قط، ولا احتاج في تربيتهم لغير الحب الحازم والقدوة والتوجيه. والرسول الكريم هو قدوة المسلمين يأخذون عنه في كل أمور الحياة[16]...

وفي هذا الشأن:

يقول الفيلسوف المربي المسلم «ابن سينا» في تأكيد هذا المبدأ وتأييده ما نصه:

«.. إذا اقتضت الضرورة الالتجاء إلى العقاب، فإنه ينبغي مراعاة منتهى الحيطة والحذر. فلا يؤخذ الوليد أولاً بالعنف، وإنما بالتلطف، ثم تمزج الرغبة بالرهبة، وتارة يستخدم العبوس أو ما يستدعيه التأنيب، وتارة يكون المديح والتشجيع أجدى من التأنيب، وذلك وفق كل حالة خاصة...»[17].

وفي هذا الصدد يقول «ابن خلدون»

«إن إرهاق الجسد في التعليم مضر بالمتعلم، سيّما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة. ومن كان مربّاه بالعسف والقهر من المتعلمين... سطا به القهر، وضيّق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن وهي الحمية، والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل، والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين... فينبغي للمعلم في متعلميه ألا يستبد عليهم في التأديب»[18].

---

(16) محمد قطب «منهج التربية الإسلامية» دار القلم، القاهرة، ص 44 عن عمر الشيباني، أسس التربية الإسلامية.

(17) كما نقله محمد عطية الأبراشي من كتاب «السياسة لابن سينا»، في التربية الإسلامية وفلاسفتها، (ط 2)، القاهرة، 1969، ص 233.

(18) عبد الرحمن محمد بن خلدون«المقدمة» (الجزء الرابع الطبعة الثانية، تحقيق: د. علي عبد الواحد-

ورغم ذلك هناك من علماء النفس من أمثال «مورر» الذي اعتبر أن العقاب من حوافز التعلم كالثواب وانتقد «توراندايك» في موقفه بإعطائه الأهمية للثواب والتقليل من شأن العقاب[19].

وكذلك تأييد بعض العلماء المسلمين للعقاب النسبي التـدريجي مثل: «الإمام الغزالي» الذي يرى: أن من واجبات المعلم أن عليه إن اضطر لزجر المتعلم بسبب سوء تصرفه أن يزجره «بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار».

ولقد تعرض المربون المسلمون للعقوبة المدرسية وكانت نظراتهم تكاد تكون متفقة على إجازة توقيع العقوبة المدرسية كإجراء أخير وبعد أن تفشل كل أساليب التوجيه والاحتياطات الوقائية.

وعلى أي حال إذا ما اتجهنا نحو الفلاسفة والاجتماعيـين من المربـين المسلمين، فإننا نجدهم قد عالجوا موضوع العقوبة المدرسية بأفق أوسع وبمنطق أقرب إلى منطق التربية الحديثة. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى البعض من هؤلاء مثل: ابن سينا والغزالي وابن خلدون.

ويتحدث ابن سينا (370 هـ ـ 428 هـ) عن العقوبة المدرسية في بعض كتبه بشيء من الإفاضة ويبيح ما تقتضيه الضرورة لحفظ النظام وتحقيق الغاية من التعليم، على ألّا يلجأ إلى النوع البدني منها، وإلى الضرب بالذات، إلا بعد أن تتخذ جميع وسائل الترغيب والترهيب.

وينصح الإمام الغزالي (450 -505 هـ) المعلم بأن يسلك سبيل العطف والرحمة مع المتعلم، وألّا يلجأ إلى زجره وتوبيخه. وفي حالة وجود ضرورة لعقوبة الطفل، فإنه ينبغي للمعلم ألّا يتردد في توقيع العقوبة عليه بما يناسب عمره وجنسه وظروفه الصحية والنفسية وبما من شأنه أن يؤدي إلى إصلاحه وتهذيبه.

= وافي) لجنة البيان العربي، 1968، ص 1363. عن عمر الشيباني، «أسس التربية الإسلامية» ص 438.

(19) أحمد عزت راجح «أصول علم النفس»، سبق ذكره، ص 270.

أما ابن خلدون (732 -808 هـ) فإنه من أنصار التربية والتهذيب باللين والتفاهم لا بالشدة والقسوة، لأن استعمال الشدة والقسوة مضرّة بالمتعلم بدنياً وعقلياً ووجدانياً وخلقياً.

ولقد حاول المربون المسلمون أن يلتزموا بهذا المبدأ في جوانبه المختلفة بالنسبة للعقوبات المدرسية التي هي من النوع التأديبي البسيط. ومن يرجع إلى كتابات المربين المسلمين، يجد في آرائهم بخصوص العقوبة المدرسية تشابهاً بل توافقاً مع آراء المربين المعاصرين بخصوصها، وهي الآراء التي تنظر إلى العقوبة المدرسية كوسيلة لإصلاح السلوك وللتهذيب، بدلاً من أن تكون وسيلة للقهر والإذلال، والتي تنادي بالابتعاد عن العقوبة البدنية ما أمكن.

ومن ثم فقد قامت التربية الإسلامية في معالجتها لموضوع النظام المدرسي على مبدأ الإيمان بضرورة جعل العملية التربوية عملية مشوقة مسايرة لمستويات نضج التلميذ، ومتمشية مع ميوله ومساعدةً له على إشباع حاجاته الأساسية وعلى تحقيق ما تصبو إليه نفسه من أهداف وآمال، ومرتبطة ببيئته وبثقافته ومشاكل مجتمعه وأمته.

ومن النصوص الدينية والإسلامية المؤيدة لهذه القيم والمعاني: قوله تعالى: **﴿لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها﴾** (البقرة: 286). وقوله تعالى: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولـك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾** (آل عمران: 159).

وقوله ﷺ: «إنما العلم بالتعلم، والحلم بالتحلّم. اطلبوا العلم واطلبوا مع العلم السكينة والحلم، لينو لمن تعلّمون ولمن تعلّمون منه، ولا تكونوا من جبابرة العلماء، فيغلب جهلكم عليكم».

واستناداً إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، فقد أجمع المربـون المسلمون والتربية الحديثة على ضرورة جعل العملية التربوية عملية مشوقة تدفع إلى الإقبال عليها وبذل الجهد فيها[20].

---

(20) عمر التومي الشيباني «من أسس التربية الإسلامية» منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1979، ص 439 -465.

ولقد أدى الاهتمام بقضية الثواب والعقاب إلى إجراء العديد من البحوث في هذا الشأن وقد أفادت نتائجها إلى أن الثواب أقوى وأبقى أثراً من العقاب في عملية التعلم وأن أثر الثواب إيجابي في حين أن أثر العقاب سلبي[21].

لذا فإن ما دفعني للكتابة عن هذا الموضوع، ما شاهدته أثناء المقابلات للمدرسين والإدارة المدرسية بالمدارس الابتدائية في بعض الدول العربية ـ من استخدام المدرسين والإدارة للعقاب البدني بأساليب متنوعة تتنافى مع أبسط قواعد التربية. هذا بجانب العقاب التعذيري بالشتم والتوبيخ. وقد لاحظت أن الفكرة السائدة لديهم هي أن الطلاب لا يستقيم عودهم وتعلمهم إلا بالعقاب البدني، مما جعل طلابهم يعيشون حياةً مدرسية مليئة بالخوف والرعب الذي يتنافى مع الحقل الدراسي السليم.

إن هذا الاعتقاد ولا شك أنه خاطىء جداً، بل خطير في هذه المرحلة إذ له أثر سلبي على شخصية التلميذ بصفة عامة. وقد يترتب عليه استهتار بعض التلاميذ، وكراهية بعضهم الآخر لزملائهم ومدرسيهم، كما أن شعورهم بانعدام الاطمئنان للمدرسة وما فيها، يترتب عليه الكثير من أنواع السلوك الشاذ.

ونظراً لأن الاستبيان قد يحدد نوعية الإجابات التي قد لا تكفي مما يدور حول المشكلة وخاصة أن هناك العديد من المدرسين كانوا متحفظين جداً في إجاباتهم في الاستطلاع المبدئي الذي قمت به. بالإضافة إلى عدم اهتمامهم بالإجابة على الأسئلة المفتوحة والتي يمكن منها استنتاج كثيراً من الاتجاهات المتعلقة بتلك الظاهرة، فقد ركزت على المقابلة الشخصية مع المدرسين حيث أتيحت لي الفرصة للحوار مع المدرسين وإدارة المدرسة فكانت أكثر جدوى في الحصول على المعلومات الكافية بهذا الشأن والتي أوضحت اعتقاد المدرسين والإدارة المدرسية بالمرحلة الابتدائية في استخدام العقاب البدني كما ذكرت.

الخلاصة:

إن اقتران المعلم بما يظهر به أحياناً من قسوة وشدة، وخوف المتعلم منه،

---

(21) أحمد عزت راجح «أصول علم النفس»، سبق ذكره، ص70.

يؤدي إلى كره التلاميذ له وما يتلوه من خَلْق روح العداء بين المعلم والمتعلم ويتبع ذلك انعدام ما يستفيده التلميذ من المعلم. كما أن القسوة من جانب المعلم وما يترتب عليها من الخوف أو الكراهية من جانب المتعلم، تؤدي كلها إلى عكس المقصود من غاية التعليم. إننا في هذا الوقت وفي تلك المرحلة الراهنة بالذات في حاجة ماسة لتكوين شخصيات قادرة على تحمل مسؤولياتهم في المجتمع والنهوض به. إذ ينبغي التركيز على الكيف أكثر من الكم.

إن جيل المستقبل، جيل الغد، تقع على عاتقه مسؤوليات معقدة في ظل التطور الحادث في العالم الآن وما تتطلبه الظروف المستقبلية.

فهل يمكن التخلص من استخدام (العصا) في هذه المرحلة الحساسة في حياة التلميذ وأن نتبع الأساليب التربوية والنفسية على أن يكون العقاب في صور أقل من ذلك: كحرمان التلميذ من بعض الدرجات، أو من رحلة ترفيهية، أو من الاشتراك في نشاط دراسي معين يحبه الطالب، أو الحرمان من التشجيعات المادية والمعنوية الأخرى حتى نُنزع الخوف وهذا التصور الدراسي السيىء من نفوس التلاميذ واكتسابهم تصوراً إيجابياً مشوقاً عن التعليم وحتى نضمن لهم قدراً معقولاً من النجاح والتكيف النفسي مع دراستهم بحيث يمكنهم من أداء رسالتهم نحو مجتمعهم بكفاءة علمية ناجحة.

ومن هذا المنطلق، ينبغي أن تكون هناك معايير معينة لقبول الطلاب بكليات التربية ومعاهد المعلمين تتلاءم مع ما ذكرناه حتى لا ينعكس أثر التربية الخاطئة على الجيل الذي سيتولى زمام أمره بعد فترة وجيزة يقضونها في دراستهم بالكليات أو المعاهد.

الفكر التربوي بين الأصالة والتغريب

الدكتور
محمد بن عمران

أبدأ هذا البحث المتواضع بالتساؤل، مستغرباً ومنتقداً ما معنى هذا التهافت المفضوح من بعض الدول الإسلامية والعربية على تبني النماذج الغربية للتربية. مع علم هذه الدول مسبقاً بأن أكثر تلك النماذج غير صالح للأجيال العربية المسلمة؟.

لقد آن الآوان، إذن، لوقف عملية الإختراق الغربية، وإعادة النظر في كل ما رافقها من عمليات يسمونها «التحديث والعصرنة» وهي في واقع الأمر لا تخرج عن

كونها«تغريباً» يشوه التراث الإسلامي الأصيل، يقضي على المؤسسات الإسلامية الأصيلة، دون أن يقدم البديل الأفضل عن ذلك!.

وأعتقد أن الباحث الموضوعي لا يجانبه الصواب إذا وصف عمليات التغريب «Westernization» في المجتمع الإسلامي بأنها تلوث اجتماعي واسع النطاق يظهر بوضوح في مجال الحياة بصفة عامة، وفي المجال التربوي بصفة خاصة. وهذا التلوث التربوي لم يعد تسللاً تدريجياً كما كان في السابق، بل اتخذ اليوم طابع الهيمنة، والغزو الشامل ـ كما نعلم ـ بواسطة التقنية المتطورة!.

إن قسماً كبيراً من المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها الوطن العربي والعالم الإسلامي اليوم ناشئة عن تبعية غالبية الأقطار العربية والإسلامية للغرب على مختلف المستويات، وفي جميع المجالات الحيوية تقريباً، وفي طليعتها المجال التربوي، وهذا هو الأمر الخطير الذي نركز عليه في هذا البحث المتواضع. وإذا كان تراثنا الإسلامي لا يخلو من الشوائب، كأي تراث إنساني، «فإن التربية السليمة المستوحاة من قيم الأمة، ومثلها العليا، ورسالتها الإنسانية، وتطلعاتها المستقبلية، لا يمكن أن تعزز غير التقدم والحياة الكريمة»[1].

ولكن التربية العربية الإسلامية هي اليوم أزمة. وهي أزمة نوعية بالدرجة الأولى ـ كما يشير بعض البحاث ـ تتعلق بطبيعة العمل التربوي ومقتضياته في البيت والمدرسة والمجتمع، أكثر مما تتعلق بزيادة المتعلمين، وطوابير المعلمين. مع العلم بأن المظهر الكمي يعبر دائماً بطريقة أدق عن نوعية معينة، فلا فائدة كبرى ترجى من طلب الزيادة في الكم، إلا عندما تكون النوعية جيدة، لا بل قد يحيق بنا الضرر إذا أكثرنا من المدارس التي تبث نوعية من التربية لا نرضاها. إذن، «فالمسألة الأولى والأخيرة في حياة الإنسان هي المسألة النوعية»[2]. وهذا أول ما تتجاهله عن قصد أو عن غير قصد العديد من البحوث

---

(1) عبد القادر يوسف. «أزمة التربية في الوطن العربي»، مدينة العين: جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1980، ص 2.

(2) أحمد صيداوي وآخرون. «الإتحاد العربي»، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1978، ص 206.

والدراسات؟. فأن المقصود من التركيز على الكم أكثر من اللزوم، في المجالات التربوية بالذات، هو صرف عيون الناس عن حقيقة المشكلات التربوية، وملابستها الاجتماعية، وإلهاؤهم بالأمور السطحية، وحملهم ضمناً على طلب المزيد من الداء ذاته على إنه الدواء، وهذا اتجاه غربي لا شك فيه استفحل بيننا وأضر بتربيتنا.

وحين أحسَّ المسؤولون في البلدان الإسلامية والعربية بهذه الأزمة التربوية، جَلبوا العديد من الخبراء، وبخاصة الأجانب منهم، الذين أغرقوا العملية التعليمية بسيل من الوسائل والتقنيات، مهملين في نفس الوقت الأهداف والمناهج والبنية التربوية، وكأن مشكلة نوعية التربية التي تمثل جوهر المشكلات التربوية يمكن أن تُحلَّ عن طريق تدريب المعلمين على استخدام مثل تلك التقنيات. إذن، هناك أزمة تربوية تعاني منها البلدان العربية والإسلامية. إنها «... أزمة في السلوك والممارسات والانحراف عن القيم. إنها أزمة حضارة، وأزمة مصير الإنسان العربي تعصف به عصفات فلا يكاد يحسن التفكير في التغلب عليها تغلبا حضاريا، على أسس علمية، وفي ضوء رؤى مستقبلية عقلانية»[3].

ولهذا، سيكون هذا البحث المتواضع على شقين:

الشق الأولى: سنستعرض فيه بإيجاز أحوال التربية العربية المستحدثة، والمستوحاة، بل والمفروضة علينا أحياناً، من العالم الغربي. وما طرأ على هذا النوع من التربية، ومدى فشلها في تحرير الإنسان العربي والمسلم، وتنميته.

أما الشق الثاني، فسنبين فيه أمثلة من تلك الأصول الفكرية الإسلامية، في المجال التربوي بالذات، التي سرقها الغرب منا على حين غفلة، ونسبها ظلماً وتعصبا إلى أبنائه.

- 1 -

إن الصورة الإجمالية للتربية المستحدثة التي ورثناها أو نقلناها، بشكل أو

(3) عبد القادر يوسف. نفس المصدر، ص 2.

بآخر، عن الغرب يمكن وضعها كما يلي:ـ

«. . . إن أنظمة التربية في البلاد العربية (والإسلامية) نشأت منقولة عن الأنظمة التربوية في البلاد الغربية، ونقلت عنها الكثير من خصائص بنيتها. ورافق هذا النقل نزعة المحافظة التي رانت عليها، وما يترتب على ذلك من قصورها في الملائمة لمطالب الحاجات المتجددة في مجتمعها، فتميزت بخط من الصلابة والجمود، متمثلة في التقسيم الحاد إلى مراحل، وإقامة الحواجز والفواصل الرأسية التي تقتضي إجتياز إمتحانات عامة شكلية، والفواصل الأفقية، وبخاصة بين التعليم العام والتعليم الفني، وبين التعليم المدني المستحدث. وكانت هذه الخصائص تعبيراً عن مقاصد ضيقة من حيث اقتصار التربية على النخبة، ونقل المعرفة المحدودة، والتأكيد على التلقين. وظلت المدرسة بهذا الشكل وهذه الخصائص هي المؤسسة التربوية الرئيسية أو الوحيدة في أغلب الأحيان. وعجزت في نطاق هذه المهمة على أن تستوعب كثيراً من الفئات، وبخاصة الإناث والكبار والمعاقين واليافعين، فضلاً عن نقصها في المناطق الريفية عامة. وتضافرت هذه العوامل وغيرها لعزل المدرسة عن مجتمعها»[4].

أما هدف هذا النوع من التربية فهو أن تقوم بإعداد «نخبة» «Elites» من الخدام التابعين، أي أن تنتج أفراداً يتفقون مع المحتوى الذي يتزودون به عن طيب خاطر، من أمثال: اللغة الأجنبية، وتاريخ وثقافة الدولة المستعمرة، وماشاكل ذلك[5]. وذلك عن طريق أنواع من المدارس الخاصة، ومن المدارس الأجنبية التي لا تزال قوية النفوذ في بعض البلدان العربية والإسلامية، وعن طريق اللغة الأجنبية ومحمولاتها الثقافية والأيدولوجية على الأقل. ولقد انتقد أصحاب «الاستراجية» التربية المستحدثة في البلاد العربية والإسلامية بأنها لم تعن العناية الكافية بالجوانب الإنسانية والاجتماعية، ولا بإرساء المفاهيم والأساليب العلمية، وتنمية التفكير النقدي، ولم تهدف طبعاً إلى تنمية الشخصية المتكاملة في المجتمع بأكمله، لأن أهدافها كانت ضيقة، وأنها لم تكن سليمة أحياناً في بواعثها أو في

---

(4) محمد أحمد الشريف وآخرون. «استراتيجية تطوير التربية العربية» القاهرة ـ تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1979، ص 256 -257.

(5) سمير أمين. «أية تربية لأية تنمية»، «مجلة مستقبل التربية»، «الأونسكو»، (1975.1:5) ص 53.

مقاصدها، لأنها قد قصدت أصلاً القضاء على العقيدة، ومحو الثقافة الإسلامية والعربية، وصبغ المتعلمين بصبغة الثقافة الأجنبية[6].

ولا يتسع مجال هذا البحث للاستفاضة أكثر وأكثر في شئون هذه التربية المستحدثة، وأنواعها، ومراحلها، وتبيان خطورتها على المجتمع العربي والإسلامي.

وعلى العموم، لقد ورثنا هذا النوع من التربية عن الغرب لدرجة أننا أصبحنا نعتقد ـ نتيجة لجهلنا وسذاجتنا ـ أن تقسيم زمن الدراسة إلى مراحل ثلاث: إبتدائية، وثانوية، وجامعية، ما هو إلا إنعكاس لوضع عالمي، تكاد تقضي به طبيعة التربية، فهل هذا الأمر يتفق والواقع؟، أم أن هذا التقسيم هو نتيجة لتطور التربية الغربية بالذات؟، ثم هل من الضروري جداً أن نفرق بين التعليم العام والتعليم المهني؟، أم أن هذه التفرقة جاءت نتيجة لأوضاع اقتصادية ـ اجتماعية معينة في تاريخ الغرب؟، وهل من أساسيات التربية والتعليم أن تكتمل تربية الفتى عندما ينتقل من المرحلة الإبتدائية، الى الثانوية، ثم الى الجامعية؟.

لقد نبه أحد البحاث أبناء البلدان الإسلامية والعربية إلى الأخطار التربوية المحيقة بهم، وحذرهم بصراحة من «أسطورة التعليم الأكاديمي على الطراز الغربي الذي يستخدم لتضليل الشعوب المحرومة، بينما لا يستطيع أن يفيد منه ويحوله إلى حقيقة سوى أقلية محظوظة»، كما ندد هذا الباحث بالمناهج التعليمية المحشوة بالثنائية اللغوية: العربية ـ الإنكليزية مثلاً أو: العربية ـ الفرنسية، المشفوعة طبعاً باحتقار الثقافة واللغة الأصيلة. وقد قال هذا الباحث، ـ بالرغم من أنه غربي ـ: ـ «إن العالم الإسلامي يستطيع أكثر منا معشر الغربيين، أن يكتشف لنفسه بسهولة بديلاً من طينته هو (كما يقول سمير أمين) بدلاً من أن يمر بالأزمة الخلقية والاقتصادية التي تنهشنا في الغرب. ولكن، لابد للعالم الإسلامي في هذا الحال من أن يعود فيهتدى أولاً إلى هويته الكلية، انطلاقاً من قواعده الثقافية (كما يقول جال برك)، ولا بد له كذلك من تربية متكاملة تتراجع مع ضمير الفرد

(6) محمد أحمد الشريف وآخرون. نفس المصدر، ص 97.

والعائلة والجماعة (كما يقول باولو فريري).[7].

وإذا كان على التربية العربية والإسلامية أن تسهم في تكوين المجتمع المتعلم، وما يستند إليه من إثبات الحق الأصيل في التعليم لجميع المواطنين، ومن تمكينهم من مواصلة التعليم وفقاً لحاجاتهم وحاجات بلادهم، ومن الإسهام في تقدم مجتمعهم، فواضح أن البُنى التعليمية الحالية الموروثة عن الغرب لا تؤدي إلى تحقيق هذا الهدف، ولا بد من إعادة النظر فيها جذريا من أجل تحقيق ذلك الهدف.

وينبغي أن تؤدي هذه المراجعة النقدية إلى مرونة البنيات التعليمية وتنوعها تنوعا لا يؤدي إلى تفرقة أو تجزئة، وإلى اتصالها بمجتمعها، وتطوير نظام للتربية غير المدرسية، وإضفاء القصد والقيمة على ميادين التربية والتعليم كافة، وجعل المجتمع نفسه مجالاً رحباً لممارستها أو إثرائها[8]. فهل يجوز أن تنشأ الأنظمة التعليمية للأولاد دون البنات، مثلاً، ؟ أو للصغار دون الكبار؟ وكأن التعلم محصور في جنس معين، أو في عمر معين، فلا يمتد ليشمل الكبار، خلافاً لنشأته في صدر الإسلام[9]

إن من المتضمنات الرئيسية لتلك الاتجاهات في تكوين المجتمع المتعلم ضرورة احتواء الأنظمة التربوية على جميع المواطنين، والعناية بالفئات المحرومة، وإعادة النظر في السلم التعليمي في البلاد العربية والإسلامية،[10] ليصبح بالتدريج سلماً ممهداً موحداً أمام جميع فئات المواطنين تحقيقاً لمبدأ تكافوء الفرص أمام الجميع.

-2-

وإذا كان التعليم الغربي قد حقق تقدماً ملموساً، وخاصة في مجال

---

(7) أحمد صيداوي. «الغزو التربوي الغربي» ،«الفكر العربي»، العدد 21، بيروت: معهد الإنماء العربي، مايو ـ يوليو، 1981 ص 225 -226.

(8) محمد أحمد الشريف وآخرون. نفس المصدر، ص 256.

(9) محمد أحمد الشريف وآخرون. نفس المصدر، ص 98.

(10) محمد أحمد الشريف وآخرون. نفس المصدر، ص 256.

الطرائف واستخدام الوسائل السمعية ـ البصرية، فان هذا التعليم ـ في نفس الوقت ـ هو ثمرة سلسلة طويلة من النمو والتطور بدايتها قد نفذت بروافد محملة بخبرات وتجارب مستفادة من نظم التعليم العربي. ولهذا، فقد تحمسنا للنقل والاستعارة ونظم التعليم عند الغرب، ظانين أنها بضاعتنا قد رُدت إلينا.

وبالطبع، فإن هذه النظم تختلف كثيراً في فلسفتها وأهدافها وبنيتها وبرامجها ووسائل تعليمها عما كانت عليه في تراثنا العربي الإسلامي. ومع ذلك فإن فيها جذورا ما تزالت راسخة، ومبادىء وأساليب نعرفها ونستدل بها على أصالتها وقوة تأثيرها في نظم التربية والتعليم الغربية التي انفعلت بها وكانت سببا في نشأتها ورقيها.

إلا أن الغرب تعمد أن ينسى هذا كله، وأن ينسب ما أخذه عنا واستفاد به إلى أبنائه فقط ظلماً وعدواناً.

إن الكثير من الحقائق التي نادى بها «جان جاك رُوسُّو»، مثلا، حول تربية الطفل هو شديد الشبه بما كتبه «أبو حامد الغزالي» عن تربية وتعليم الأطفال، مع العلم بأن الغزالي قد سبق رُوسُّو بحوالي سبعة قرون. ولهذا لن يجانبنا الصواب إذا قلنا بأن الثاني قد اقتبس آراءه في التربية من الأول. إن رُوسُّو قد اهتم كل الاهتمام بتأكيد حقيقة قررها الإسلام من قبل، وهي أن الإنسان خلق في أحسن تقويم، وأنه يولد على الفطرة، صنع الله الذي أتقن كل شيء.

وأيضاً فإن رُوسُّو أكد على أن مرحلة الطفولة إذا كانت عند الإنسان أطول منها لدى بقية أنواع الحيوان، فذلك راجع إلى فائدتها للجنس البشري. «إذ لن نجد من بين جميع الكائنات الحية من هو أكثر ضعفاً وأشد خضوعاً لما يحيط به، وأكثر حاجة إلى الشفقة والرفقة والمحبة والحماية من طفل الإنسان».

ومن قبل قال الغزالي: ـ «إن الطريقة في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأكثرها، والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نقية ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه»[11].

---

(11) أبو حامد الغزالي. «إحياء علوم الدين»، القاهرة: دار الشعب، جزء 8، ص 1468.

فالطفولة إذن مرحلة ضرورية، وهي ضرورية لأنها مفيدة، وذلك لأن نمو الطفل على نحو تدريجي يتيح له أن يتدرب جسمياً وعقلياً ومن ثم وجب أن تحترم الطفولة، وأن يترك السبيل حرا أمام حركاتها العنيفة، ومن الخطأ أن نرى في هذه الحركات شيئاً يجب قمعه. يقول روسُّو «أليس ثمة قيمة لأن يكون الطفل سعيداً أليس ثمة قيمة للقفز واللعب والعدو طيلة النهار؟».

ومن قبل أيضاً أوصى الغزالي بشيء شبيه من هذا، مع الإعتدال والربط بين اللعب والعمل، حيث قال: « وينبغي أن يؤذن له بعد الإنصراف من الكتّاب أن يلعب لعباً جميلا يستريح إليه من تعب المكتب بحيث لا يتعب من اللعب، فان منع الصبي من اللعب، وإرهاقه في التعلم دائماً يميت قلبه، ويبطل ذكاءه، وينغص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة من الخلاص منه رأساً»[12].

وهذا ما ذهب إليه «ابن مسْكوَيْه» أيضاً، حيث قال:

«وينبغي أن يؤذن للطفل في بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً ليستريح إليه من تعب الأدب، ولا يكون في لعبه ألم ولا تعب شديد، فالرياضة تحفظ الصحة وتنفض الكسل وتطرد البلادة وتبعث النشاط وتذكي النفس»[13].

وعلى العموم، إن المناشط والقدرات العقلية هي أدوات يجب ألا تستخدم في فراغ، بل يجب توجيهها من أجل منفعة الفرد، حيث قال روسُّو: «يجب أن يُشغل الطفل على نحو لا يشعر معه فحسب بأنه نافع فيما يفعل، بل على نحو يجد فيه المتعة في أنه يدرك فائدة ما يعمل. ما فائدة ذلك؟. تلك هي الكلمة المقدسة من الآن فصاعداً، إنها الكلمة الحاسمة بيني وبين الطفل». وهذا ما سبق أن أكد عليه الإمام الغزالي بحديث للرسول ﷺ: «أفضل الناس المؤمن العالم الذي أن احتيج إليه نفع، وإن استغني عنه أغنى نفسه».

ويقول الغزالي نفسه: «فكن أحد رجلين، إما مشغولا بنفسك، وإما متفرغاً لغيرك بعد الفراغ من نفسك. وإياك أن تشتغل بما يُصلح غيرك قبل إصلاح نفسك. فما أشد حماقة من دخلت الأفاعي والعقارب تحت ثيابه، وهمت

---

(12) أبو حامد الغزالي. نفس المصدر، ص 1471.

(13) أحمد علي الفنيس. «أصول التربية» تونس: الدار العربية للكتاب، 1985، ص 191.

بقتله، وهو يطلب مذبة يدفع بها الذباب عن غيره، ممن لا يغنيه، ولا ينجيه مما يلاقيه من تلك الحيات والعقارب أذا همت به»[14].

وإذا كان روسُّو قد أكثر على أن الطفل كائن مستقل، وهو لا يختلف عن البالغ من حيث الكم، بل من حيث الكيف أيضاً، فإنه من الطريف أن هذا الرأي مشابه لما قاله الغزالي بأن طعام الكبير لا يصلح للصغير، ومعدة الطفل الرضيع لا تحتمل إلا اللبن، ولا تهضم الحساء أو اللحم. ولو نحن أكرهنا الصغير على أكل ما لا يناسبه، فقد ينتهي به إلى الكساح.

وعلى العموم، إن نظرية روسُّو التربوية واهتماماته بالطفل جُعلت هي الحد الفاصل بين التربية القديمة والتربية الحديثة، وبما أن آراء روسُّو التربوية هي شديدة الشبه ـ إن لم تكن مقتبسة ـ من نظرية الغزالي التربوية، فإنه من الأجدر أن نجعل الإمام أبا حامد الغزالي (هو أبو التربية الحديثة) التي ينسبها الغرب تعصباً إلى أبنائه فقط.

إن العلماء من أبناء الأمة الإسلامية والعربية، وعلى رأسهم الإمام الغزالي، جاءوا بنظريات تربوية هي أصل للنظريات التربوية الحديثة، وكانوا على دراية تامة بما نسميه اليوم «علم النفس التعليمي»، حيث كانت لهم كتابات وآراء كثيرة تناولت مباحث هذا العلم، وعبروا عنه من مصطلحات فنية لا تبعد كثيراً عما نستخدمه اليوم.

لقد تكلموا مثلاً، عن العقل، أو الذكاء، سواء الفطرى منه أو المكتسب المتعلم. كما تكلموا عن مراحل ومظاهر نموه وتطوره، وأساليب تنميته، وبسطوا القول في الملكات أو القدرات العقلية والنفسية، ولم يهملوا حقيقة الفروق الفردية، واختلافات الطابع والشخصية، وعرفوا أهمية الحواس والفكر والخيال في التعليم، ونبهوا إلى تأثير البيئة والوسط الاجتماعي في التنشئة والتطبيع.

ومن بين هؤلاء «إخوان الصفا» الذين نبهوا إلى وجوب مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ، والإهتمام باعطاء كل تلميذ من العلوم ما يتلاءم مع قدرته وميوله، حيث قالوا:

---

(14) محمود قاسم. «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، القاهرة: دار المعارف، 1967، ص 206.

«اعلم أن الله تعالى خلق لكل نوع من هذه العلوم والآداب أمة من الناس، وجعل في جبلة نفوسهم محبة معرفتها، ومكنهم من طلبها وتعلمها.» وقالوا: «ثم اعلم أنه ليست كل علم وأدب يليق بكل إنسان أن يتعلمه ويتعاطاه، ولكن أولى العلوم بكل إنسان أن يتعلم ما لا يسعه جهله وواجب عليه طلبه»[15].

والغزالي، مرة أخرى، ينصح بضرورة إعادة القدرات والكفاءات الخاصة بالمتعلمين، على أن يبدأ التعليم في تدرج معقول ـ المبسط والمحسوس، يقول الغزالي: «أن يقتصر المعلم بالمتعلمين على قدر إفهامهم، فلا يرقيهم إلى الدقيق من الجلي، وإلى الخفي من الظاهر هجوماً، وفي أول رتبة، ولكن على قدر الاستعداد»[16].

ويستمر الغزالي في شرحه منبهاً إلى خطورة الإقتصار على تلقين التعليم الأكاديمي ـ كما تقول لغة العصر ـ فليس كل المتعلمين قد خلقوا للبحث والفكر. ويرى أن مثل هذا التعليم النظري مضر لأنه يصرف المتعلمين عن تعليم الصناعات المنتجة واللازمة لفلاحة الأرض وعمارة السوق، حيث يقول: «ولا ينبغي أن يفتح (المعلم) له (أي المتعلم) باب البحث والطلب، فإنه يعطل عليه الصناعة التي بها تعمر الأرض، وينتفع الخلق، ثم يقصر عن درك العلوم. فإن وجد ذكياً مستعداً القبول الحقائق العقلية جاز أن يساعده على التعليم إلى أن تنحل له الشبهات»[17].

أما ابن خلدون فإنه قد أبدع في عرض طريقة تربوية للتعليم الديداكتيكي، وهو على ما يبدو الأساس لمبادىء الطريقة الجشطالتية، إذ يدعو ابن خلدون إلى بسط الكل قبل تحليل أجزائه، فإذ ما أدرك المتعلمون إطار الموضوع العام وإحاطوا بجمله، يؤخذ بهم في تدرج متسلسل ومتماسك إلى شرح الأجزاء أو التفاصيل، ثم يصل المعلم في النهاية مع طلابه إلى إدراك القوانين

(15) أحمد علي الفنيس، نفس المصدر، ص 197.

(16) أبو حامد الغزالي. «ميزان العمل»، القاهرة: دار المعارف، 1965، ص 367.

(17) أبو حامد الغزالي. نفس المصدر، ص 369 -370.

العامة التي تحكم هذه الأجزاء حيث يكون الإستنتاج والاستنباط وإدراك (أو التكرارات) الثلاث مع القدرة والاستعداد»[18] .

ومما يلفت النظر أيضاً في مجال طرق التدريس عند العرب والمسلمين التركيز على أهمية النقاش، وتقدير إيجابية المتعلمين.

فالزرنوجي يرى أن قضاء ساعة واحدة في المناقشة والمناظرة أجدى على التعلم من مكث شهر كامل في الحفظ والتكرار.[19].

وابن خلدون يرى إن التعليم الصحيح مكون في النطق والمفاوضة، وفتق اللسان بالمحاورة والمناظرة، ويعيب على طلاب المغرب سلبيتهم وانشغالهم بالحفظ الآلي دون فهم أو تحليل. ويقول ابن خلدون: «وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم من ملازمة المجالس العلمية سكوناً لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم»[20].

وهذا عين ما تنادى به التربية الحديثة اليوم، وتؤكد على أن التلميذ يجب ألا يكون سلبياً في الفصل يعتمد على الإصغاء والتلقين من طرف معلميه، بل يجب أن يكون إيجابياً ويشارك بفاعلية في العملية التعليمية. ومرة أخرى، أليس هذا الرأي شبيهاً برأي ابن خلدون؟. أو ليس جديرا أيضاً بأن نجعل ابن خلدون كـالغزالي أحد اعلام التربية الحديثة قبل روسُّو وغيره من الغربيين؟.

وبالإضافة إلى هذا، لقد اشتهر أساتذة المواد العلمية أو التطبيقية بأساليب التحليل والتجربة والاستنباط في المجتمع الإسلامي، وقد قادهم ذلك المنهج إلى أروع الإكتشافات العلمية في الفلك والطب والكمياء والرياضيات وغيرها من العلوم.

---

(18) عبد الرحمن بن خلدون. «مقدمة ابن خلدون»، بيروت: دار القلم، 1978، ص 533.

(19) محمود.قمبر. «مهنة التعليم في التراث العربي»، «المجلة العربية للتربية»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجلد الثالث، مارس، 1983، ص 112.

(20) عبد الرحمن بن خلدون. نفس المصدر، ص 431 -432.

ولعل التدريب العملي لطلاب الطب في المستشفيات في عصرنا الحاضر يرجع في أصوله إلى فترة الازدهار المعرفي لـلأمة الإسلامية، حيث كان طلاب الطب العرب يتلقون دروسهم في فرش المرضى أكثر مما يتلقون في الكتب، ولم تقلدهم جامعات أوروبا آنذاك إلا قليلاً. وقد كان يطلب أحياناً من طالب الطب كتابة مقال في مجال تخصصه، أو تقديم رسالة من عمله، أو من عمل عالم مشهور في الطب بحيث يضيف إليها من عنده دراسات وشروحاً مقنعة، ثم يمتحن فيها للحصول على الإجازة في الطب.

ربما أيضاً كانت هذه الطريقة أساساً لما اتبع من بعد في الجامعات الغربية من تقديم أبحاث للتخرج تعرف باسم أطروحة أو رسالة«Dissertation».

كما أن ما كان يعرف «بالإجازة» التي تعترف بأهلية الطالب للتدريس مثلا، هي ما نسميه حديثاً «بالليسانس» أو «الدبلوم الجامعي».

والمدن الجامعية الحالية، وما فيها من تسهيلات هي صورة حديثة لمساكن الطلبة الغرباء وسكن المدارس أبان ازدهار الحركة العلمية الإسلامية، وذلك كما يشير ابن جماعة بقوله: «وكثيراً ما قدمت تسهيلات للطلبة المغتربين من إيواء وغذاء وكساء، وكانت تلحق بالمدارس وجوامع العلم دور لسكن الطلاب، وتجرى عليها الأرزاق من الأوقاف والحبوس التي تخصص لهذا الغرض»[21].

ـ الخلاصة ـ

إن العملية التعليمية المعاصرة تحمل كثيراً من أصول وخصائص التعليم الإسلامي العربي القديم، ولكن من يضع هذا التعليم المعاصر موضع النقد والتحليل يجد به كثيراً من السلبيات وأوجه الخطورة التي أشرنا إليها فيما سبق.

والأولى بنا إذن أن نهتم ونركز على ما يحتويه تراثنا وثقافتنا من إيجابيات لتأصيل العملية التربوية والتعليمية للأجيال المسلمة (حاضراً ومستقبلاً) ليمكنها الإطلاع في فاعلية وجدارة بالوظائف المتعددة التي تناط بها في المجتمع الحديث.

---

(21) بدر الدين بن جماعة. «تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم»، بيروت: دار المكتبة العلمية، ص 210 -227.

وبعد ذلك. «فخلاصة ما يقال عن التعليم عند العرب أنه كان تعليماً يغنيهم ولا يقصرون به عن شأو حضارتهم»[22]، عندما كانت لهم حضارة استقلوا به عن التأثيرات الأجنبية، وأصّلوه، وجددوا فيه، وطوروه، قبل أن تصيبهم وتصيبه أحداث الزمن. فهل نحن بقادرين على أن نستقل بتعليمنا؟.

إن كل إمكانيات التجديد والانبعاث متأصلة في تراثنا الثقافي، وكل ما يجب علينا عمله أن نطلقها من عقالها ونربطها بمحفزات التقدم، فليس بوسع الدول العربية والإسلامية أن تنتظر الحدوث العفوي للتغيير، وبخاصة أن حالة عدم الوضوح والارتجال والاقتباس من الغرب والانبهار بالصرعات التربوية الغربية الحديثة، والإقبال عليها بحجة الرغبة في التحديث، هي التي تتحكم في مفاهيمنا وإجراءاتنا التربوية. كيف إذن يمكن تأكيد أصالتنا وهويتنا، وتحقيق التقدم لخير المجتمع الإسلامي؟. لا غرو أن التربية الجيدة المناسبة المستوحاة من أصالتنا هي من أهم عوامل التقدم والتغيير للبلدان العربية الإسلامية.

د. محمد بن عمران
مركز بحوث العلوم الإنسانية، طرابلس.

(22) عباس محمود العقاد. «التعليم عند العرب في الكتاب» جـ 3، القاهرة: دار المعارف، 1946، ص 266.

منهج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

في إصلاح التعليم الإسلامي

الأستاذ: مُحمّد مَسْعُود جُبْرَان

ليس من غرض في هذا البحث أن أعرض بالدراسة والتحليل لترجمة الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي عمّر في هذه الحياة من سنة (1879/1296) إلى سنة (1973/1393)[1] والذي سماه الشيخ محمد عبده منذ ريعان

---

(1) انتظم الشيخ محمد ابن عاشور في جامع الزيتونة في سنة (1892/1310) وتخرج منه في سنة (1899/1317) وسمي شيخاً لهذا الجامع مرتين؛ كما تقلد العديد من مناصب القضاء والإفتاء؛ فسمي قاضي القضاة، ثم شيخ الإسلام واشتهر بالمشاركة في فن الكتابة والخطابة والتأليف، ومن أبرز مؤلفاته تفسيره «التحرير والتنوير» ومقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ونقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، والوقف وآثاره في الإسلام، وله العديد في فن تحقيق كتب التراث العربي والإسلامي، راجع من ترجمته محمد الخضر حسين «تونس وجامع الزيتونة» دمشق المطبعة التعاونية ـ 1971، خير الدين الزركلي «الأعلام» بيروت ـ دار العلم للملايين 1980 جـ 6، ص 174، محمد الفاضل ابن عاشور الحركة الأدبية والفكرية في تونس ـ تونس الدار التونسية 1972، محمد البشير الإبراهيمي «عيون الأبصار» الجزائر ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع يوسف أسعد داغر مصادر الدراسة الأدبية جـ 3 ـ القسم الأول ـ مجلة جوهر الإسلام بتونس العدد 3، 4/1978.

شبابه في أوائل القرن العشرين «سفير الدعوة في الجامعة الزيتونية»[2]، كما كان يعتبره المصلح الجزائري الشيخ محمد البشير الإبراهيمي «من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره»[3]. وإنما أؤثر أن أتناول فيه جانباً محدداً من حياته الزاخرة، وفكره الحافل بالعطاء العلمي، أعني منهجه في الدعوة إلى إصلاح التعليم الإسلامي، الذي أنفق فيه أخصب سني عمره، واستطاع أن يسهم بمكوناته منذ أوائل القرن العشرين، من تأصيل الحركة الإصلاحية التي انتشرت وازدهرت في الديار الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، وذلك من خلال الدرس والنظر المتأمل في كتابه المسمَّى «أليس الصبح بقريب»[4]، الذي أودعه تصوراته الإصلاحية من محاور أساسية تتصل بالعملية التعليمية من أقدم جامعة إسلامية وهي «جامع الزيتونة» في تونس.

ولا مشاحة في أن الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، قد أثرى - كما تفصح ترجمته ومسيرة حياته - هذا المشروع الإصلاحي التربوي والتعليمي، ليس بمجرد هذه التصورات النظرية، التي يمتلىء بها كتابه فحسب، بل بالجهود العلمية المضنية، التي بذلها في نشرها والدعوة إليها في أثناء مباشرة التدريس منذ حصوله على شهادة التطويع في سنة (1899/1317) ثم توليه مشيخة جامع الزيتونة في سنة (1932/1351) وفي سنة (1956/1376) ومشاركته الحيوية في الحياة العامة في بلاده، وكلها آفاق للعمل، حَرِصَ على أن يبرز من مجاليها تصوره النظري، ويجلو خلالها علمه الواسع من معارض عملية تطبيقية.

لقد تجلى إصلاحه أول ما تجلى في ممارسته الفعلية الواعية صناعة التدريس والتعليم، والتي نبذ فيها الطرق السردية الرتيبة، التي ألفها كثير من شيوخ هذا الجامع، واختار لإنجاحها المسلك القائم على النقد والتحليل والحوار وإعمال النظر فيما يعرض ويدرس فأضفى على دروسه صيغة من التجديد لم تكن معهودة في الكثير من حلق التدريس. لقد تفرد العلامة ابن عاشور - كما يقول الشيخ

---

(2) محمد الفاضل ابن عاشور «الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص 76.

(3) محمد البشير الإبراهيمي «عيون البصائر» ص 628.

(4) محمد الطاهر ابن عاشور «أليس الصبح بقريب»، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1967، ص 267.

الابراهيمي «بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبارات التقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياة وجدة، وأشاع فيها مائية ورونقاً، حتى استرجعت قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار»[5].

كذلك عمل الشيخ ابن عاشور ـ كالشيخ محمد عبده الذي كان معجباً به ـ على إحياء كتب من العلم والفكر كانت قبل إصلاحه مهجورة؛ فابتعثها وحرص على تدريسها مثل مقدمة ابن خلدون، ودلائل الاعجاز وأسرار البلاغة للإمام عبد القادر الجرجاني، وديوان الحماسة شرح المرزوقي، كما اهتم بتدريس المحلى والمغني والمطول [6] ثم مكنت له السنوات في عهدي المشيخة بعد ذلك أن يقاوم فساد النظام العام في جامع الزيتونة؛ فتوخى أحسن الطرق لضبطه وتقويمه من جهة المحل والأوقات والكتب، ومن جهة المعلمين والتلامذة، وجاهد جهاداً موصولاً في أن يجعل جامع الزيتونة معموراً، ومنارة عصرية مؤثرة، تؤدي ما كانت تؤديه في العصور القديمة؛ ليس ضد الأشياخ الجامدين الذي ألفوا الركود فحسب؛ بل ضد الإدارة الفرنسية المسيطرة على البلاد، والتي تدرع لها بالدهاء المحمود في تمرير مشروعه الإصلاحي.

ولم يكتف ابن عاشور بهذا الدور الرائد الذي نهض به في شبابه وكهولته في إصلاح التعليم الزيتوني والإسلامي في العهد الحسيني، ومن عهد الحماية الفرنسية على تونس، بل كان بعد ذلك العقل الموجه لمسيرة هذا المنهج الذي أشرف على أكماله والحفاظ عليه ابنه المبرور العلامة محمد الفاضل ابن عاشور، ثم تلميذهما الدكتور محمد الحبيب بلخوجه، حينما توليا منصب عمادة كلية التشريع وأصول الدين الزيتونية بعده.

والحق أن حماسة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لإغناء هذا الدور وإبرازه، متولدة عن نظرته الإسلامية المخلصة إلى جامع الزيتونة، وما ينتظر أن يقوم به من رسالة كبرى في حياة تونس ونهضتها بخاصة، وفي حياة المسلمين في أفريقيا وغيرها بعامة، وهي نظرة متسمة بالخصوبة والعمق والفاعلية، إذ صفوة

(5) محمد البشير عيون البصائر ص 628.

(6) محمد الخضر حسين «تونس وجامع الزيتونة» ص 125.

قوله في رسالة هذا الجامع أنه «الحافظ على الأمة علوم دينها، الذي به فوزها في الحياة العاجلة، وسعادتها في الحياة الأبدية، والحافظ عليها علوم لغتها التي هي ضمان جامعتها، ومظهر مفاخرها وعزتها»[7].

على أننا نحب أن نلفت النظر في بداية هذا البحث الذي يتجه إلى دراسة الجانب الإصلاحي التربوي والتعليمي كما يصوره كتاب «أليس الصبح بقريب» إلى ملاحظتين مهمتين، تضعان من تقديرنا هذا المنهج النظري في إطاره الموضوعي الصحيح.

الملاحظة الأولى:

ينبغي أن نراعي في درس هذا المنهج الظرف الزماني والمكاني الذي ظهر فيه عمله فعلى الرغم من أن كتاب «أليس الصبح بقريب» قد صدر في سنة (1967/1387) فإن جل مادته ومحتوياته قد كتب في سنوات بعيدة عن تاريخ نشره، وقد دلنا المؤلف في فاتحته أنه شرع في تدوينه في أوائل هذا القرن، وبالتحديد في سنة (1903/1321) وقد اتجه بالإصلاح في تلك الفصول - كما لا يخفي - إلى علاج أوضاع تعليمية كانت قائمة عهدئذٍ، في ظرف مكاني معين أيضاً وهو جامع الزيتونة في تونس.

ومن المفيد أن نقرر هنا أن هذا الظرف بزمانيته ومكانيته، لا يتسم - كما قد يتبادر إلى الأذهان - بالمحدودية والضيق، لإن مشكلة العالم الإسلامي في تلك الفترة وفي كل فترة تكاد تكون واحدة؛ ومن هنا فإن النظرات في هذا المنهج لا تخلو من الشمولية، وتنطبق بالضرورة على ما كان سائداً في الجامع الأزهر في مصر، وفي النجف الأشرف في العراق، وفي الجامع الأموي في الشام، وفي جامع القرويين في فاس، وأن التأملات والحلول التي يمتلىء بها، يمكن أن ينتفع بها وبنظراتها في مختلف الأمصار والأعصار الإسلامية، كذلك لا ينبغي لنا أن نفهم من حيز هذه الظرفية المشار إليها، أن التعليم الديني المحض كان وحده محل الإشادة والمعول عليه في هذا المنهج، أو أن صاحبه حصر النظرة فيه ولم يعر

(7) مجلة جوهر الإسلام، العدد 3، 4 سنة 1968 مقال د. محمد الحبيب بلخوجه «شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور».

العلوم الأخرى من بحثةً وتطبيقية ولغات حية، وسواها مما تنهض به الأمم، وتتم به العمران عنايته وتنويهه؛ فقد كان الشيخ ابن عاشور شديد التقدير لكل العلوم، كثير التنبيه على جدواها من الرقي بالحياة، ولكن علاجه للقائم من أوضاع الزيتونة، والعلوم المدروسة في الجامع الأعظم، صرّفه عن تفصيل القول في ذلك؛ بيد أن تأسيس الخلدونية في سنة (1896/1314) بتونس، دعاه إلى تقدير ظهورها وصلاحية منهجها، الذي أكمل النقص الموجود في مناهج جامع الزيتونة[8].

الملاحظة الأخرى:

إن مصادر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ـ تبدو لنا عملية وقيمة في الوقت نفسه ـ على الرغم مما أشرنا إليه في الظرفية، وذلك من حيث تنوعها ومن حيث تفتحها، فقد استقى نظراته من معطيات وروافد متنوعة، منها ما هو راجع إلى ثقافته ودراساته التراثية العميقة، وإلى تجاربه الفعلية في حقل التعليم، ومنها ما هو راجع إلى التجارب العلمية والإصلاحية التي تمت قبله في هذا الحقل، سواء التي ظهرت في تونس خلال العهد الحسيني، متمثلة في جهود المشير أحمد باى وخير الدين باشا[9] وجدّيْه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (الجد) ومحمد العزيز أبي عتور وشيخيه العلامة سالم أبو حاجب، والشيخ محمد التخلي [10] أو التي ظهرت في الجامع الأزهر في مصر فيما أسفرت عنه حركة الشيخ محمد عبده[11].

---

(8) أليس الصبح بقريب ص 101.

(9) راجع في ذلك حسن حسني عبد الوهاب «خلاصة تاريخ تونس» تونس الدار التونسية للنشر ـ و «مجمل تاريخ الأدب التونسي ـ تونس مكتبة المنار ـ 1968 محمد الفاضل ابن عاشور «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» و «أركان النهضة الأدبية بتونس» و «تراجم الأعلام»، لونتكس «تاريخ الأقطار العربية الحديث» موسكو ـ دار التقدم ـ 1971.

وحوليات الجامعة التونسية العدد 6 سنة 1969 د. الحبيب الجنحاني «الحركة الإصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

(10) أليس الصبح بقريب، ص 95، 96، 97، 118، 126، 205.

(11) راجع في ذلك أنور الجندي ـ يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار ـ مصر ـ مطبعة الرسالة 1971، البرت حوراني ـ الفكر في عصر النهضة ـ لبنان ـ دار النهار 1977.

بيد أن هذا المنهج لم يكن محصوراً فيما أفاده من هذه التجارب العربية والإسلامية فحسب، بل تفتح على النظريات التربوية التي انتشرت واشتهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، وهي التي يشير إليها في مواضيع في كتاب «أليس الصبح بقريب» وإلى أصحابها الذين كان يصفهم بـ «عظماء الفلاسفة»[12] لا بل عَيَّنَ بعضهم مثل بونالد[13] وجول سيمون[14].

حركات الإصلاح التعليمي وطبائعها:

عندما أفاق العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر من نومته العميقة أبصر واقعه المتخلف، والهوة الحضارية الواسعة التي تفصله عن الوثبة التي حققتها أوروبا في مختلف مجالات الحياة. هنالك أخذ المصلحون المسلمون على مختلف نزعاتهم واهتماماتهم بمحاربة مظاهر القصور والانحطاط التي تلبس بها الواقع المتردي، وبالدعوة إلى التمسك بالأساليب والفعاليات، التي تكفل له الخروج من الأزمة الحادة، وتيسر له الوسائل ليلحق بالركب الحضاري الغربي، الذي أخذ يتهدد الكيان الإسلامي.

وقد كان من جملة الوسائل العملية، والفعاليات الناجعة التي تبنى الدعوة إليها المصلحون أسلوب إصلاح التعليم والرقي بطرائقه التي تجمدت وتكلست واضمحلت، حتى صار العلم في العالم الإسلامي خلال تلك الحقبة ـ كما يقول الدكتور أحمد أمين «كتاباً دينياً شكلياً يقرأ، أو جملة تعرب، أو متناً يحفظ، أو شرحاً على متن، أو حاشية على شرح، أما علوم الدنيا فلا شيء منها إلا حساب بسيط يستعان به على معرفة المواريث، أو قبس من فلك قديم، يستدل به على أوقات الصلاة»[15] لقد كان علاج هذا العلم في نظرهم من أهم الأصول التي يمكن أن تنهض بحياة المسلمين، وتعالج أدواءهم وتخلفهم، وتدنو بهم من الكمال الروحي والمادي.

---

(12) أليس الصبح بقريب ص116، 119، 230.

(13) المصدر نفسه ص129.

(14) المصدر نفسه ص124.

(15) أحمد أمين زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص7.

وتلبية لهذه الحاجة الملحة، ظهرت في المشرق والمغرب في أزمنة متقاربة دعوات صريحة لإصلاح التعليم، وللسمو بأساليبه ومناهجه، وانتقاد طرائقه التي عفى عليها الزمن، وأوشكت هذه الدعوات أن تتحد ـ على الرغم من بعد الشقة ـ في الكثير من الوسائل والغايات لولا ما اتسم به بعضها من طفرة وتطرف.

ففي المشرق عرفت الهند دعوة أحمد خان (1898/1817) مؤسس جامعة عليكره، ولكنه بالغ من الإعجاب بالتعليم في الغرب، والمناهج المتبعة فيه؛ وأساء حينما ذهب في تلك المبالغة إلى نبذ العلوم القديمة[16].

كما جنح الشيخ محمد عبده في مصر إلى اعتماد إصلاح التعليم بحسبانه أصلح الوسائل لتحقيق غايات اليقظة والإصلاح[17] ولكنه لم يسلم هو الآخر من التطرف حينما أقر بازدواجية التعليم[18]، وحينما شن حملة شعواء على الأزهر فكان يصفه بالمارستان تارة، وبالاصطبل والمخروب تارة أخرى[19].

ومن الجيد في منهجه أنه أدان جمود التعليم في الأزهر، ونادى بضرورة تطويره، وإعلاء وسائله ليكون صالحاً لحياة المسلمين في هذا الزمان، وقدم في ذلك مذكرتين أحداهما إلى العثمانيين والأخرى إلى اللورد كرومر، وقد تضمن بالإضافة إلى الدعوة إلى ترقية العلوم التأكيد على قيمة العقل واستقلاليته، ودعم المنهج بالقيم والأخلاق[20].

ومن الدعوات الإسلامية التي كانت تحس بفساد التعليم حركة الشيخ

---

(16) راجع في ذلك أحمد أمين زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص 121 أبا الحسن علي الندوي ـ الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة العربية ـ الكويت الدار الكويتية ـ 1968 ص 77، د. محمد حسين ـ الإسلام والحضارة الغربية ـ بيروت ـ دار الإنشاء ـ 1969.

(17) أنور الجندي يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار ص 167.

(18) محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية ص 91 محمد المبارك «المشكلة الثقافية في العالم الإسلامي واقعها وعلاجها ـ بيروت، دار الفكر ص 12.

(19) راجع قدري قلعجي «ثلاثة من أعلام الحرية ـ بيروت دار الكتاب العربي.

(20) ألبرت حوراني «الفكر في عصر النهضة ص 175، أحمد أمين زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص 327.

طاهر الجزائري ومحمد كرد علي في الشام والشيخ نعمان الألوسي والشيخ محمود شكري الألوسي في العراق[21].

أما في المغرب العربي فقد كانت دعوات الإصلاح التعليمي أميل إلى الاعتدال في الانتقاد والإصلاح؛ كما يتجلى لنا ذلك في جهود الشيخ محمد علي الخطابي، ومحمد كامل بن مصطفى، وعبد الرحمن البوصيري في ليبيا، ومن حركة الشيخ أبي شعيب الدوكالي والشيخ محمد الحجوي في المغرب الأقصى، وفي حركة الشيخ محمد يوسف أطفيش في الجزائر، ثم في نشاط جمعية العلماء التي ترأسها تلميذ مترجمنا الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ومن بعده الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى تونس، وجدنا الإصلاح التعليمي فيها أكثر اتساعاً، وأعظم شمولية من بقية الأقطار وطرائق المصلحين فيها توزع بين إصلاح التعليم الإسلامي من خارجه باستجلاب المناهج الغربية، أو من داخله بترقية المناهج والكتب والعلوم المعروفة[22].

أطوار حركة الإصلاح التعليمي في تونس:

لقد شهدت تونس ـ بصورة تكاد تتميز بها عن بقية أقطار المغرب الكبير «الأدنى ـ الأوسط ـ الأقصى» حركة نشيطة ومتقدمة في إصلاح التعليم، وقد اتسمت هذه الحركة في بدايتها بطابع الإعجاب المطلق بالغرب وحضارته على النحو الذي يلحظ من بعض حركات الشرق الإصلاحية.

لاح هذا الملمح عندما شرع المشير أحمد باي سنة (1256/1840) وقصد من إنشائها أن تلبي طموحاته في تكوين دولة عصرية حديثة، وعنيت مدرسة باردو التي قام بالإشراف عليها مستشرقون من إيطاليا وفرنسا وبريطانيا بتدريس الفنون والعلوم غير المقررة في جامع الزيتونة، ومن مظاهر هذا الاصلاح في عهد أحمد باي المذكور تأسيسه المكتبة الأحمدية، التي التأمت بذخائر مكتبة الأسرة

(21) راجع خير الدين الزركلي «الأعلام» ومحمد كردعلي «المعاصرون» ـ دمشق ـ مجمع اللغة العربية 1980، أحمد تيمور أعلام الفكر الإسلامي ـ القاهرة ـ 1967.

(22) راجع محمد الفاضل ابن عاشور الحركة الأدبية والفكرية في تونس.

الحسينية[23]، وبما اشترى لها من كتب الوزير حسين خوجه[24]، وقدنقلت هذه المكتبة «في حفل كبير إلى جامع الزيتـون. فتلقاهـا أهل العلم بـالتقديـر والإكرام[26].

ومن المحمود في سيرة هذا الباى المصلح في تنشيط هذه الحركة، أنه كان يختلف على جامع الزيتونة، ويغشى حلق الدروس فيه؛ ليراقب عن كثب أحوال المدرسين والطلاب، ومن حسناتـه أيضاً أنـه أعفى الجميع من القيـام له، والاحتفال بمجيئه[27].

ثم جاء بعد ذلك الإصلاح المشهور؛ الذي برَّز به الوزير خيرالدين باشا أحد تلاميذ مدرسة باردو، وكان ذلك في عهد المشير الصـادق باى، ومن خصائص هذا الاصـلاح، اقترانه بطوابع ثقافية، وليدة ثقافة خيرالدين العربية والغربية؛ وهي التي نجد أوضاحاً منها في كتابه المعروف المسالك في معرفة أحوال الممالك.

اتجهت عناية خيرالدين في الاصلاح التعليمي في تونس منذ البداية إلى إنشاء المدرسة «الصادقية» التي أراد منها أن تكون في مستوى يوازي التعليم الثانوي في النظام الغربي، وطمح أن تسير برامج دروسها العربية والإسلامية متوازية مع العلوم العصرية، مع العناية بتعليم اللغات الحية للتواصل الثقافي، وكان في نيته أن يرسل خريجي هذه المدرسة إلى الجامعات الأوروبية لاستكمال دراستهم، وأسس أول مكتبة عامة «المكتبة الصادقية» التي تبرع لها من مكتبته الخاصة بـ 1100 مخطوط، كما اتجهت همته بعدئذٍ إلى الاهتمام بالتعليم الموروث في جامع الزيتونة لإصلاح طرقه ونظمه وبنيويته[28] ولكن إصلاحه هذا قوبل من

---

(23) حوليات الجامعة التونسـية د. الحبيب الجنحاني «الحركة الإصلاحية في تونس» حسن الفاضل ابن عاشور «الحركة الأدبية والفكرية في تونس».

(24) لانظر ترجمته في ابن أبي الضياف «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان».

(25) أنظر ترجمته في ابن أبي الضياف «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان».

(26) حوليات الجامعة التونسية مقال الجنحاني «الحركة الإصلاحية في تونس».

(27) أليس الصبح بقريب، ص 93، 95.

(28) حسن حسني عبد الوهاء خلاصة تاريخ تونس ص 199، 203، محمد الفاضل ابن عاشور الحركة الأدبية والفكرية ص 37، «أركان النهضة الأدبية بتونس» ص 11، «تراجم الأعلام» ص 45.

بعض شيوخ الجامع بالتعجب والرفض؛ فانكمش هذا الوزير المصلح عن الاستمرار في الدعوة إليه، قال المترجم «على أن كثيراً من رجال الإصلاح مثل الوزير خير الدين قد تركوا أشياء كثيرة لم يتمموها عندما أحسوا بانقباض صدور أهل العلم من حملهم على التراتيب، وعدهم ذلك مضايقة لهم، وإيهامهم العامة أنه تدخل في الدين»[29] ثم أخذت دعوة الإصلاح التعليمي في تونس في الانكماش والتقوقع وضعف تيارها، إلا أثارة من حركة واعية مثقفة، ظلت جذوتها متقدة في أعمال ثلة من رجالها المصلحين كان في مقدمتها شيخا المترجم الشيخ محمد النخلي الذي كان عضواً بارزاً في جمعية «العروة الوثقى» التي تأسست في تونس امتداداً لجمعية العروة الوثقى التي أسسها الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[30]، والشيخ سالم أبو حاجب الذي كانت دروسه «ميداناً للأخذ والرد في هذا الموضوع، وكان من بياناته أحياناً، وتنكيتاته تارات أخرى، ما أيد الفكرة الانتقادية تأييداً عظيماً»[31].

وقد كانت صلة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بشيخيه هذين صلة محكمة[32]، فتشرب آراءهما وعلمهما، ولقي العون منهما فيما تعلق به من مبدأ الإصلاح، ثم قدماه إلى الشيخ محمد عبده في زيارته الأخيرة إلى تونس سنة (1903/1321)[33] باعتباره من أبرز المعلمين الشباب الطامحين فأعجب بمواهبه وخلائقه وسماه كما تقدم، «سفير الدعوة في الجامعة الزيتونية»[34].

منهجه الإصلاحي:

في الحق أن جهود الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ـ وإن كانت

---

(29) أليس الصبح بقريب ص 120.

(30) محمد الفاضل ابن عاشور «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» ص 59، 74 حوليات الجامعة التونسية مقال د. الحبيب الجنحاني «الحركة الإصلاحية في تونس» العدد 6 سنة 1969.

(31) محمد الفاضل ابن عاشور الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص 71، 72.

(32) المصدر نفسه ص 75.

(33) راجع أخبار هذه الرحلة من الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص 75 وفي الحوليات التونسية «الحركة الإصلاحية في تونس»، أليس الصبح بقريب ص 248.

(34) الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص 76.

متأثرة بحركة جمعية العروة الوثقى، ومستفيدة إلى حد ما في المنهج الإصلاحي الذي برّزت به، فإنها كانت جهوداً إصلاحية قائمة ومعروفة قبل أن يتم لقاؤه بالشيخ محمد عبده، الذي كان سماه «سفير الدعوة في الجامعة الزيتونية» فقد تولّى التدريس كما ألمحنا في سنة (1899/1317) وأخذ بالطرائق الجديدة، ومال إلى تدريس عدد من الكتب القيمة كانت مهجورة؛ ثم طفق يكتب في هذا الغرض الإصلاحي فصول كتابه «أليس الصبح بقريب» منذ عام (1902/1321) والذي وسع في ألفافه تأمله في حالة التعليم، وما ينبغي أن يكون عليه.

والناظر في هذا الكتاب يرى أن منهجه الإصلاحي يصطبغ - كما سوف يتضح - بصبغة الاعتدال، وعلاج الواقع التعليمي الإسلامي من داخله، وهذا على خلاف ما يمكن أن يلمس في منهج الشيخ محمد عبده، الذي أشارت بعض الدراسات إلى اقترانه بشيء غير قليل من التطرف والانبهار بالنظم الغربية في التعليم.

ومهما يكن من شيء، فلقد تحقق للشيخ ابن عاشور - كما تحقق للشيخ محمد عبده واضرابهما من المصلحين، أن إصلاح التعليم هو المقوم الأساسي في كل دعوة جادة، والمعبر أو الجسر الوحيد الأكيد لكل أمة تسعى إلى المدنية والنهوض، وقد عجب مترجمنا للمصلحين كيف تركوا هذا الأمر المهم الخطير، وتوجهوا بإصلاحهم إلى معالجة قضايا لا تبلغ شأو هذا العنصر الإيجابي المؤثر، بيد أنه قدر صعوبة التقحم على هذا العمل العظيم، الذي يماثل في رحابته وخطورته بحراً زاخراً، وهذا الأمر هو ما حاد - في نظرته - «بعقول كثيرة من ذوي الألباب؛ فولوا عنه مدبرين، وتكلموا في إصلاحات نافعة من مصالح المسلمين، لكنها كانت متوقفة على هذا المقصد الجليل، المغفول عنه»[35].

والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يتواضع بنفسه في تقديم منهجه الإصلاحي التعليمي، الذي أراد به خوض هذا البحر الزاخر، أوهاته المجاهل التي طال الأمد بأظلامها، فمشروعه الإصلاحي فيما يراه خطوة على الطريق لإصلاح فساد طال أمده «ولطالما كنت أقدم رجلاً وأوخر أخرى، وأعلم أن نور

---

(35) أليس الصبح بقريب ص 6.

عقلي هو دون إضاءة هاته المجاهل التي صفدت عليها منافذ الأنوار والأهوية الخانقة، فامتلأت بالحوامض الرديئة منذ أزمان»[36].

ولكن اقتناعه التام بضرورة الإصلاح للخروج بالأمة من مأساتها التاريخية كان وحده الباعث على النهوض للإصلاح بالطرائق النظرية والعملية؛ فقد كان واجباً ـ كما قرر في هذا المنهج ـ «أن ندخل تلك المجاهل، نرفع بإحدى يدينا مشاعل النور، ونقطع بالأخرى ما يمانع من حجرات العثور؛ فإن لم نصل بعد إلى غاياتها؛ فعسى أن لا نعبد وإن سلمنا في أن نشقى باللئام فما ضرنا أن لا نسعد، ولنا في ذلك كله معذرة العارفين، وشهادة أو تزكية المنصفين»[37].

طرح الشيخ محمد الطاهر في مفتتح كتابه «أليس الصبح بقريب» الذي تضمن منهاجه هـذا التساؤل المـوضوعي الـدقيق. لماذا نسعى إلى إصـلاح التعليم؟[38].

ثم وظف بعد ذلك جل هذا الكتاب ـ بالاستقراء والتأمل وعرض الآراء للإجابة عن ذلك التساؤل، وكان من إجابته عنه ما تمثل في النقاط التالية المشتملة على الأغراض الخاصة المتصلة بالدارس، والأغراض العامة التي تتعلق بالمجتمع والأمة.

فقد كان يهدف من الإصلاح في الأغراض الخاصة إلى:

(أ) تكوين الثقة الكاملة لدى المتعلم؛ ليتحقق لديه الرضا عن نفسه، وعن تحصيله، وقد كان طلاب التعليم الديني في الزيتونة وفي الأزهر وفي غيرهما يفتقدون هذه الثقة من تحصيلهم العلمي، على الصورة التي رسمها آيامئذٍ الفيلسوف الشيخ مصطفى عبد الرازق وهو يشكو هبوط التعليم في الأزهر لأستاذه الشيخ محمد عبده «إني نظرت في أمري بعد أن قضيت ما قضيت في الجامع الأزهر، وأضعت ما أضعت من صحتي وشبابي في طلب العلم؛ فلم أجد ثمناً لما بذلت إلا حشداً من الصور والخيالات لا تضيء البصيرة»[39].

(36) المصدر نفسه ص 6.
(37) المصدر نفسه ص 6.
(38) المصدر نفسه ص 7.
(39) راجع قدري قلعجي «ثلاثة من أعلام الحرية».

فقد لاحظ الشيخ ابن عاشور أن الأعمار كانت تنفق في التعليم الزيتوني والأزهري في لجاجات وتطويلات وفي عبث من القول لا طائل تحته، وليس من المجدي في منهجه أن يضيع التلميذ حياته في مماحكات لا تعود عليه ولا على أمته بفائدة، ودلنا على تجربته الشخصية المتضررة من هذا الوضع على نحو ما فعل الشيخ مصطفى عبد الرازق، حيث قال «إني على يقين أنني لو أتيح لي في فجر الشباب التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه؛ لاقتصدت كثيراً من مواهبي؛ ولاكتسبت جماً من المعرفة، ولسلمت من التطوح في طرائق تبين بعد حين الارتداد عنها»[40].

(ب) عون المتعلمين على الإلمام بأغلب العلوم، التي كثرت واتسعت في الأوقات التي عزت بأساليب عملية مدروسة، لكي ينخرط في معترك الحياة، مزوداً بالثقة وبأكبر قدر من الخبرات والمعارف، وقد سجل في بحثه من كتب العلوم وتآليفها المختلفة توجيهات علمية وتربوية في إصلاحها.

كما هدف من الأغراض العامة إلى:

(أ) تنبيه المتعلمين إلى الإيمان برسالتهم في الحياة العامة، وإلى القيام بدورهم للخروج بأمتهم المنكوبة بالتخلف والدخلاء إلى طور الاستقلال والتحرر من المستعمرين، وذلك «بما يبين للمتعلمين من الحقائق، وما يعالجه من إنشاء أمة مستقلة»[41].

(ب) التوصل بهذا الاصلاح إلى اعداد زعماء ومصلحين يكونون قادرين - بعد تخرجهم بالمناهج - على توجيه الأمة، وتدبير حياتها المادية والروحية، فمن مهام إصلاح التعليم في منهجه «إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وهداة هم مصابيح إرشادها، ومحاصد قتادها، ومهديثو نفوسها إذا أقلقها اضطراب مهادها»[42].

وبعد بيان هاته الأغراض المرادة من إصلاح التعليم، يعرج الكتاب إلى

---

(40) أليس الصبح بقريب ص 9.
(41) المصدر نفسه ص 8.
(42) المصدر نفسه ص 8.

البحث في الأسباب التي نجم عنها تأخر التعليم في عصور الركود؛ فبيّنَ أنها راجعة إلى عاملين أساسين بارزين:

الأول ـ إيجابي خارجي، انبثق من ازدهار النهضة الأوروبية الغربية، إذ تطورت في تلك النهضة المعارف، واتسعت المدارك، وتعمقت العلوم وتراكمت، مما أدى إلى نماء الأفكار، وانتشار الإبداع والاختراع، فتأكدت بذلك الفجوة العقلية والفكرية بين العالم الصليبي وعالم المسلمين، ومرد الأمر في ازدهار تلك الحضارة إلى عناية أهلها البالغة بالتعليم، وترقية مناهجه وأساليبه، يؤيد هذا قوله «وقد مرَّ بك في المقدمة الماضية أهمية البحث في التعليم[43] وهو اليوم عند علماء العمران عبارة عن البحث في مستقبل الأمة وتكوينها، حتى أصبح الشغل الشاغل لحكومات أوروبا، وفلاسفة عمرانها على ما هو عليه من الاتقان عندهم، فما ظنك بنا ونحن عاكفون على أساليب بادت أزمانها»[44].

العامل الآخر ـ ذاتي سلبي ـ عائد إلى حالة الانتكاس الشاملة، التي ساهمت في تأخر المسلمين، وفي تأخرهم حينما استسلمت الأمة في عهود انحطاطها وانحدارها لدواعي الانحلال والتقهقر، ولم تعد قادرة على أن تستعصم بفكرها الحي الناقد؛ فأيقن ابن عاشور، وهو ينعم النظر في هذا العامل، ين الكثير من المؤلفات والكتب المعتمدة للتدريس في المشرق والمغرب، أصبحت عاجزة عن أداء تأثيرها الإدراكي والوجداني المرجو منها، بل صار بعضها في تقديره أشبه بالعصف المأكول الذي افتقد مادته المغذية وعصارته، وإنما مأتى ذلك من غموض عبارتها، واستغلاق فكرتها، واجترارها معاني لا تزكو بالعقل، ولا تربي الملكة اللسانية، فضلاً عما لاحظه من اضطراب النظام التعليمي واختلاله فليس لهذا التعليم منحسن الإدارة ما يوفر لها الانضباط في الخطط، ومن الحزم ما يكفل لشؤونها السير الثابت؛ زيادة عما يعانيه من فقدان الموارد المالية، والرعاية المسؤولة على ما هو مشاهد في المؤسسات التعليمية في أوروبا.[45].

ومن الحق أن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لم ينس الإشارة إلى الجهود

(43) يشير إلى مقدمة الكتاب.
(44) أليس الصبح بقريب ص 116.
(45) المصدر نفسه ص 117، 119.

التي بذلها المصلحون قبل جهده في مقاومة هذا الخلل، كما أنه لم ينس أيضاً ـ أن يلمع وهو يتحدث عن هذا العامل الذاتي السلبي المعوق للنهضة إلى طوائف من الشيوخ، غلب عليهم الجمود، وضعف الهمة والحقد؛ فكأن دأبهم ودينهم أن يقاوموا كل دعوة للإصلاح ويناكفوا كل حركة تعمل لتصحيح الأوضاع المتردية، وأن ينسبوها إلى سوء المقصد؛ بدعوى أن الأسلاف لم يبلغوا مجدهم إلا بهذا النظام الذي أنجب الفحول، قال «وربما روجوا بهذه المقدمات الخطابية أو السفسطائية قناعة في أنفسهم واقناعاً للدهماء، وكلهم غافلون أو متغافلون عن اختلاف العصور والأجيال، ذلك الاختلاف الذي تغيرت به الأساليب»[46].

وما من شك في أن هؤلاء المصلحين، الذين اتسعت آفاق تفكيرهم، وقويت لديهم الحمية الإسلامية، قد صاروا ملزوزين من عتو تلك الطائفة المعاندة إلى الاحباط، وإلى عدم المجاهرة بالدعوة تارة، وإلى الإصلاح الهادي المتأني الواثق تارة أخرى.

والذي لا خلاف فيه إن المترجم لقي من عنت هؤلاء ـ منذ أن نصب نفسه للإصلاح ـ ما لقيه سابقوه من وجوه العنت، وألوان الرهق، ولكنه تدرع في مناجزتهم بالكثير من الصبر[47]؛ فمضى ثابت الخطا يقتحم دجنة المجاهل بإضاءة المشاعل أمام الناظرين، إلى أن غدا هذا العمل شغله الشاغل، وصار قضية كبرى، وطن نفسه على أن يخدم في أفقها أمته الواهنة المتخلفة عن روح العصر ومنطقه وحضارته، يلمس هذا الإصرار في قوله: «فلا بد للناظر في أمر التعليم الإسلامي في صرف غاية حذقه ومواهبه إلى وضع برامج تحقق حياة هذا التعليم على حالة كاملة، وتحقق مقاصد طالبيه في معترك حياة عصرهم وتحقق مقاصد الأمة من خريجي هذا التعليم، وذلك بتغيير الأسلوب القديم، وقد جاء في الكلمة الحكيمة «لا تكرهوا أبناءكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم»[48].

وهنا يبرز السؤال المنطقي التلقائي، ترى ما برنامج الشيخ محمد الطاهر

---

(46) أليس الصبح بقريب ص 6.
(47) الحركة الأدبية في تونس ص 218 مقال د. محمد الحبيب بلخوجه «شيخ الإسلام..».
(48) أليس الصبح بقريب ص 115.

ابن عاشور في حياة التعليم، وما دوره في إثرائه؟ وما الآفاق والمحاور التي حظيت بالإنارة والنظر في منهجه وحركيته؟

إن الذي يتصفح كتابه «أليس الصبح بقريب» أو على وجه الدقة القسم الأكبر منه، ثم يتأمل من أعمال هذا المصلح يرجع بإجابات موضوعية عن ذلك السؤال، وتبدو له أن معالجة مسألة التعليم وإصلاحه منحصرة بمناهجه في ثلاثة محاور أساسية، سنعمد إلى تفصيل القول فيها وهذه المحاور هي:

(أ) النظام العام.

(ب) التآليف والكتب.

(ج) المعلمون والتلامذة.

أ ـ النظام العام:

كان أول ما لفت نظر هذا المصلح في أوضاع جامع الزيتونة، وفي أساليب التعليم فيه، أنه صار معهداً يضم الآلاف الكثيرة من الطلاب والتلامذة ليس من التونسيين فحسب، بل من ليبيا والجزائر والدول الافريقية المختلفة، وراعه من حياة طلبة العلم ما راع الشيخ محمد عبده في الأزهر مما وجد طلبة يتقلبون فيه من فقر وأوساخ وأمراض كما رأى أن جامع الزيتونة افتقد الكثير من أشكال النظام الضروري في تسيير إدارته وبرامجه؛ الذي يكفل الإشراف على ذلك العدد الضخم من الطلبة، وإنجاح الدراسة فقد كان محل الدراسة «الجامع نفسه ـ مطروقاً من طلبة العلم وغيرهم، لا يكاد يتصف بشيء من الضبط، وكانت الأساليب التعليمية غير مقيدة بأوقات محددة، وتجري على طريقة شبيهة بالاختيارية، يختار منها المدرس ما يشاء أو ما يقترح عليه من فنون العلم التي كانت تدرس من خلال كتب عفّى عليها الزمن وخلت من القوة والتأثير، والتفتح على روح العصر. وطرق التدريس المتبعة عند مشائخ الجامع تقليدية بالية لا تراعى فيها قدرات التلاميذ وإمكاناتهم ومواهبهم، زيادة عن تجرد هذا النظام من النشاط بمتنوع صوره، وبعده عن الدقة المطلوبة من التقويم والقياس

عن إجراء الامتحانات[49]

ذلك هو الوضع العام الذي كان عليه جامع الزيتونة ونظامه، والذي وظف الشيخ طاقاته العلمية والعملية لعلاجه.

إن أول ما يلفتنا من منهجه، اقتناعه بالعلم كقيمة حضارية، ورغبته في أن يشيع هذا العلم في تونس وفي بقية الأقطار الإسلامية، لذلك نجد أول مبادرة فيه الدعوة إلى إلزامية التعليم وتعميمه في المجتمع[50] وهذه الدعوة الحضارية إن لم تكن سابقة لمثيلاتها في الشرق؛ فليست في حكم التاريخ متأخرة عنها، فقد نادى بضرورة محو الأمية الغالبة على السواد الأعظم ورأى أن ذلك إنما يتم من ذلك الظرف بطريقتين:

1 ـ إشاعة الكتاتيب لتحفيظ القرآن الكريم في المناطق المختلفة.

2 ـ جعل دروس في الجوامع المنتشرة لتعليم الخط والقراءة وما يحتاج إليه المتعلم من القرآن والمحفوظات الأدبية، وهذه مرحلة «لا يجبر الناس عليها، ولكن يرغبون فيها، ويجعل لمن نال شهادتها مزية على غيره في ذلك البلد»[51].

والاستعانة بالمساجد والجوامع في التعليم في منهجه ـ خلال ذلك الظرف ـ فترة مرحلية مؤقتة، ينبغي التحول عنها، ذلك أن التعليم في المساجد «قضت به ضرورة خصاصة الأمم في عصور البساطة أو السقوط والحيلولة بينها وبين أموالها»[52].

وأن الذي يقضي به النظر الصحيح ـ في هذا المنهج أن تنشىء الدول أماكن خاصة للتعليم تحفظ الدارسين والمتعلمين من إباحة الدخول إليها، وتحميهم من فضول العامة والمتنطعين الذين يأخذون بالتأويل الباطل في فهم قول الله تعالى **﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، وسعى في خرابها﴾**[53].

(49) أليس الصبح بقريب ص 235، مجلة جوهر الإسلام بتونس العدد 3، 4 مقال الدكتور محمد الحبيب بلخوجه «شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور».
(50) أليس الصبح بقريب ص 120، 121.
(51) أليس الصبح بقريب ص 121.
(52) المصدر نفسه ص 122.
(53) المصدر نفسه ص 123 والآية رقم 114 من سورة البقرة.

فلا نجاح للعملية التعليمية إلا إذا انشئت لها أماكن خاصة منظمة معزولة، تعين الدارسين على التفرغ لتحصيلهم ومراجعتهم والاتصال بأشياخهم وأساتذتهم.

وحث المنهج العاشوري بعد ذلك على مراعاة قيمة حضارية أخرى كانت مهملة ومطروحة لا يأبه لها أحد من المدرسين والدارسين ورجال الإدارة في ذلك الجامع، وهي قيمة الوقت وضبطه، فأوقات الدروس غير محددة، والأزمان غير مضروبة بدقة مما يهدر معها التعليم ويقل الانتفاع، وضبط الوقت - كما يصوره - خير قائد للمدرسين والطلاب على حد سواء إلى الالتزام والجد والعطاء «وهو الذي يغفل الذاهلون عنه كثيراً؛ فتضيع عنهم أزمان عزيزة»[54].

كذلك لم يغفل هذا المنهج - وهو يعالج النظام العام - عن ذكر شيئين مهمين، يساعدان مساعدة فعالة في تطوير التعليم والرقي به، وهما الاهتمام بوضع الأسس العلمية والتربوية في تنسيب طلاب العلم في جامع الزيتونة، والعناية التامة بالحفاظ على صحة المتنسبين إليه.

فقد وجه الشيخ ابن عاشور الأنظار إلى الفوضى في تنسيب الطلاب المنخرطين في الدراسة الزيتونية في تونس والبلاد الإسلامية الأخرى، ونادى بالتقيد بنظام توزيعهم بما يتناسب وأعمارهم وحالتهم العلمية «الابتدائية أو المتوسطة أو العالية» لكي لا تضيع الأعمار بغير نفع، وقرر أن هذا الأساس العملي لا يتم إلا بالفحص، وبإجراء الامتحانات الدقيقة التي تظهر ما بين الطلاب من تفاوت وفروق فردية.

والجدير بالملاحظة هنا أن الشيخ ابن عاشور حرص على التأكيد الشديد في مواضع من كتابه على ضبط الامتحان، وعلى عدم التساهل في إجرائه، لأن التساهل في ذلك لا يعني الرأفة بالتلميذ «وإنما تكون الرأفة بالتلميذ في إعطائه حقوقه، وفي إرشاده لطريق التحصيل، وفي الغيرة عليه من أن يهضم حقه الذي يستحقه، أو أن يقدم عليه من هو دونه، وإلا فالرأفة في غير هذا المعنى خور»[55].

---

(54) المصدر نفسه ص 122.

(55) أليس الصبح بقريب ص 238، وراجع المصدر نفسه ص 128، 240.

أما العناية بالصحة؛ فقد استشهد للإغراء بوجوب العناية بها في منهجه بالحديث الشريف والقول السائر، وكذلك بقول الفيلسوف الفرنسي يونالد «الإنسان عقل تخدمه الأعضاء»، وانتقد أنظمة التعليم في جامع الزيتونة، وفي نظم المعاهد الإسلامية في تفريطها من العناية بهذا الأصل، عندما جعلت اهتمامها منصباً على إشغال أوقات التلاميذ في مختلف مراحل تعليمهم بإكثار الدروس والحفظ والمراجعة وانتقد أماكن السكن التي تأوي الطلاب فتفسد عليهم أبدانهم وعقولهم وصحتهم النفسية «فلا تزال زهرة شبابهم تذوي، ومظاهر المرض والكلال تمتلك سحناتهم وآثار الانقباض والكلل تشوش أفكارهم، وتنقص من إقبالهم، وتقل من حدة نشاطهم، حتى أثر هذا خللاً في سير التعليم، وانحط بأبناء المعهد عن المستوى الذي يراد وصولهم إليه بما يقام عليه التعليم من برامج».

يقول الدكتور محمد الحبيب بلخوجه «من أجل ذلك جعل للمدارس إدارة خاصة، تنظم أوضاعها، وتعنى بشؤونها، وحل مشاكلها، كما دعا إلى تكوين لجنة تشرف على بناء حي زيتوني جعل رئاستها للمغفور له شيخ الإسلام المالكي محمد العزيز جعيط وتحقق المشروع وتم بالفعل إقامة مأوى عظيم، مستكمل لوسائل الصحة والراحة، هو المعروف اليوم بابن شرف»[56].

وهو لا ينتقد تلك الأوضاع القاصرة التي لم تعر راحة بدن التلميذ ونشاطه عناية فحسب، بل ينحو باللوم على المعلمين الذين جعلوا من تقاليدهم «أن من لوازم الصفة العلمية، قلة المشي ومشي الهوينى، وقلة الحركة، وإلا عد ذلك من خطل الرأي وسوء السيرة الأدبية، حتى إذا ترقوا في الخطط العلمية عكفوا في بيوتهم»[57] ولا خلاف في أن هذا المذهب معدود عنده مظهراً لفساد التصور والقدوة السيئة.

---

(56) مقال د. محمد الحبيب بلخوجه «شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم» مجلة جوهر الإسلام بتونس العدد 3، 4 سنة 1978.

(57) أليس الصبح بقريب، ص130.

ب ـ التآليف والكتب:

ذهب الشيخ ابن عاشور إلى أن التآليف وكتب العلوم ـ التي تعتبر المادة الأساسية المباشرة للدرس بين المعلمين والتلامذة، أولى بالعناية التامة عند المصلحين والتربويين، وأجدر بأن تحظى بالاهتمام الكامل لديهم لإن العقول الناشئة ـ الذين هم ذخر الأمة ـ إذ أمكنت في أطوار تعلمها من الوقوف على الآراء العلمية الدقيقة الواضحة الراجحة، وتشربت الأحكام السديدة، والأفكار الصائبة، والمثل العالية؛ قدرت بدون ريب على الاستواء والنضج والتنامي، وصلحت أن تتبوأ فيها بعد منازل المعلمين والمربين الأكفاء، ومقاعد الموجهين الأقوياء وهي بهذا التصور تفضل قيمة الأساتذة القائمين على تدريسها[58].

وفي حديثه عن هذه الكتب وفائدتها، أرجع ضعفها الذي لابسها في عصور الانحدار إلى طبائع تلك الكتب التي كانت تدرس في العالم الإسلامي، ثم إلى ضعف الهمة ممن عرفوا بالعلم في إصلاحها وفي إقامة معوج طرائقها، التي إن صلحت لعهودها الغابرة الواهنة؛ فلن تصلح بحال للقرن العشرين[59].

ولقد استعرض بعد ذكر ذلك مسيرة هذا التآليف عند المسلمين؛ فدل على أنها بدأت في القرن الثاني والقرن الثالث الهجريين، مسايرة في مادتها ومنهجيتها أساليب التعليم عهدئذٍ باعتماد الرواية كما يظهر في موطأ الإمام مالك بن أنس ـ رحمه الله ـ ثم مزجت الرواية بعدئذٍ بالنظر فيما يتجلى من صحيح الإمام البخاري، وكتب الفقه والجدل، وظلت تلك المنهجية إلى أن ازدهرت الحضارة الإسلامية، وكثرت الملل والعلوم والتصانيف؛ فجنح المؤلفون بعد ذاك إلى طريقة التهذيب والاختصار، اللذين بلغا في عصور تضاءل فيها الاجتهاد والرأي، ونضب خلالهما معين الفكر المستقل المبدع إلى مبلغ الانتهاء إلى كتابة العبارة الموجزة المختصرة التي انتهت هي الأخرى إلى طريقة جديدة في التأليف، وهي ما يطلق عليها الحواشي والشروح، التي سادت إلى هذا القرن «فأصبحت لا ترى التآليف إلا مناقشات وخصومات على الألفاظ والعبارات، وفي ذلك يضيع عمر

---

(58) أليس الصبح بقريب، ص 159، 160.

(59) المصدر نفسه، ص 161 وما بعدها.

الطالب، ويخور فكره، ويصبح رجلاً قادراً على المكابرة واللجاج بغير حجاج، فماذا بقي للعلماء من مجدهم القديم، انحصرت دائرة التأليف في نقل ما قال المتقدمون ترى تأليفاً يظهر بعد آخر، ولا تجد شيئاً جديداً، أو رأياً أو تمحيصاً»[60].

وقد راع هذا المصلح وأقلقه أن الأشياخ والعلماء في عهده والذين حاول أن ينشر دعوته بينهم، تلقوا هذا المنزع في التأليف المتجسد من المختصرات الغامضة، والحواشي والشروح المغلقة تلقى القبول المطلق، بل استرخت عقولهم واستأنست بالجمود؛ فمضوا فرحين بأكبارها، وبالحفاظ على تدريسها وتقديمها، إلى درجة اعتقادهم «أن ما أتى به الأقدمون، هو قصارى ما تصل إليه قدر البشر، فهم إذن عالة عليهم من العلم والعبارة والصورة والاختبار أيضاً، مع اعتقاد استحالة البلوغ إلى مبالغهم»[61].

وهذا الانقياد الذاهل يمثل في المنهج العاشوري عائقاً خطيراً ومانعاً لكل إصلاح منشود، ولهذا أنحى عليه بالتعنيف والتعجيب، والرفض القاضي بالاستبدال.

ومن لطيف انطباعاته على هذا الاتجاه المرفوض ما وقف عليه من اختيار الآثار والكتب المقررة للتدريس، حيث لاحظ أن الأشياخ في جامع الزيتونة وفيما يماثله لا ينظرون في تقديم الكتب والتآليف نظرة علمية موضوعية مجردة من جهة مادتها وصلاحيتها؛ فيقدموا النافع المفيد، ويبعدوا الغث المتهافت، وإنما مالوا إلى تبني طريقة تأثيرية، عولوا فيها على النظر إلى ذات المؤلف وشخصه لا إلى التأليف، وإلى اعتبار الكاتب بحسب نحلته ومذهبه أو فضله لا إلى الكتاب، وما يشمل عليه من علم أو خبرة[62].

والمؤلف ينتقد هذا المذهب التأثري، الذي لا يخلو من تعصب أشد الانتقاد، وينكر هذا الوهم الفاضح الذي يشوه ـ دون ريب ـ الجوانب الإدراكية والوجدانية عند المتعلم ويعوقها.

(60) أليس الصبح بقريب، ص 167.

(61) المصدر نفسه، ص 161.

(62) أليس الصبح بقريب، ص 162.

ولا مشاحة في أن هذا النظر التحقيقي المجرد قد أفضى به كما أفضى بالشيخ محمد عبده من قبل، إلى التشديد على ترقية العقل، والانحياز إلى قمة الاستقلال من التفكير[63].

ومن مقتضيات هذا النظر المسدد عنده، ألا يبالغ الخلف في الإسراف من تمجيد كتب السلف وآثارهم، وعدِّ كل عمل من أعمالهم، تأليفاً كاملاً جامعاً، يصلح لكل العصور بغير زيادة أو انتقاد، أو يفضي إلى القول بأن قدرات المتأخرين تعجز عن مجاراته أو مباراته، قال «ومن أغرب ما يسمع أن كثيراً من المنتسبين للعلم، يقولون ما ترك الأول للآخر»[64].

فهذا الإسراف الخاطىء يشل في منهجه العقل البشري، ويحبس مسيرة العطاء المتطور في دائرة ضيقة؛ وهو بذلك لا ينتقص مكانة العلماء الكبار الذين سبقوه زماناً وإحساناً، وإنما يريد أن يفسح المجال أمام الفكر الإسلامي ليبدع مثلما أبدع هذا الفكر في القديم، قال ـ رحمه الله ـ «لا أقول هذا حطيطة من الأقدمين ونقيصة من مقاديرهم؛ فإني أعلم عظمتهم وجلالتهم، ولكني لا أعتقد فيهم العظمة أبداً؛ يقرأون ما نقرأ، ويفهمون كما نفهم، وأنا من الجانب الذي أجلهم به، وأنظر إليهم منه نظر المبهوت، ذلك لأنهم الذين قننوا العلوم وقعدوا القواعد، وأتوا من الزمن الوجيز بالمطلب العزيز، بفضل إقبالهم على العلم، وانقطاعهم عن زخارف الدنيا، ونصحهم لمن بعدهم، من ذلك الجانب نفسه أقول أنهم غرسوا لننمي، وأسسوا لنشيِّد، وابتدأوا لنزيد، ولست مقتدراً أن أقنع نفسي بأنهم كانوا في درجة واحدة من العلم، بل منهم العالم المنشىء لقواعد وأصول، ومنهم الذي ما اشتهر اسمه إلا بفضل عوارض»[65].

ومن هذه النظرة العميقة المتحررة التي تضع قيم الأشياء في مواضعها، يحث الشيخ ابن عاشور على ضرورة الانتفاع من تراثنا القديم الصالح، وعلى إفادة المتعلمين من جوانبه الإيجابية، ولكن دون تبعية عمياء؛ لا تبصر ما بين

---

(63) أنور الجندي «يقظة الفكر العربي في مواجة الاستعمار ص 170.

(64) أليس الصبح بقريب، ص 169.

(65) م. ن ص 163.

القديم من تمايز، ولا تقيم لعقول المعاصرين وفهومهم وزناً، يستفاد ذلك من قوله «أما القواعد العلمية التي أسسها لنا السلف فإن الطالب يقرأها ويكتسبها لتخدم فكره، لا لتستبعد أفكاره ومتى استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر»[66].

كان من أظهر ما سجله الشيخ الإمام من أشكال القصور في التأليف أعني كتب الوسائل «علوم اللغة العربية» وكتب المقاصد «العلوم الإسلامية» ما ورد في النقاط الآية:

1 ـ جعل المؤلفين بمراتب الأفكار، وبمدى مواءمتها وذهان المتلقين؛ ففي الكتب الأولية التي كانت تقدم للدارسين في جامع الزيتونة والأزهر والقرويين، إشارات واصطلاحات وموضوعات، لا يمكن إيرادها إلا في كتب متقدمة، وليس بمكنة الدارس المبتدىء أن يلم بها إلا بعد مضي سنين من التعلم، وليس العيب عيب المؤلفين القدامى الذين لم يضعوا كتبهم للتعلم، وإنما هو عيب المتأخرين الذين لم يؤلفوا كتباً، تخلو من هذه الإحالات المحيرة[67].

2 ـ ظاهرة التزيد والاستطراد، ويعني بها ما نطلق عليه من مناهج البحث الحديثة «انعدام الموضوعية» فالمؤلفون الذين انتقدت مؤلفاتهم في منهجه، وجعلت كتبهم مادة دراسية، يبعدون عن الموضوعية «لأنهم إذا أخذوا يؤلفون ضاق ذرعهم، وخانهم العجز، فراموا تطويل التآليف بالخروج من علم إلى آخر ليذكروا كل ما يعرفون، فجاءت التآليف مختلطة وعلى نحوها أصبح التعليم، ومنها نتجت أفكار مختلطة، همها العزو والتخليط، فتوارثت العقول ذلك الأختلال، واعتادت التشتيت»[68].

3 ـ امتلاء تلك الكتب، بمسائل الخلافات التي نشبت بين العلماء، إلى أن غدا مقياس جودة الكتاب وقبوله، مقدار ما يعج به ويضح من قضايا خلافية، وصار عنوان العالم والمتعلم ما يباده به ويستحضره في المجالس من تباين الأقوال

(66) م. ن ص 179.
(67) أليس الصبح بقريب ص 127، 168، 169.
(68) المصدر نفسه ص 170.

المتضاربة، كأن ذلك هو ثمرة العلم، وضرب على ذلك مثلاً بقضية أو فتنة خلق القرآن[69].

4 ـ قصور تلك الكتب والمناهج في العناية بالجوانب التربوية والأخلاقية، التي من شأنها أن ترقي بحياة المتعلم وتسعد روحه، كما تحفظ على الأمة كيانها وتماسكها، وهو أصل أكدت عليه النظريات التربوية المعاصرة، فقد أخذ الشيخ ابن عاشور على تلك الكتب تجردها من مادة الآداب، وتهذيب الأخلاق، التي تمثل في نظره «أنفع عنصر في حياة الأمم وكمالها» واستشهد في هذا المقام بكلمة جول سيمون «ليست وظيفة المدرسة مقصورة على التعليم فقط؛ فإن بث الفضيلة والإقدام من أهم وظائف المدرسة»[70] وتأسيساً على ذلك دعا إلى دعم الكتب المقررة في جامع الزيتونة وفي غيره بالأصول الأخلاقية المثلى، التي تهذب نفوس المدرسين والدارسين على حد سواء، وطريق ذلك كما رسمه في خطته «هو التدريب على ضروب الحكمة، ونقد مقتضيات الزمان، وعلو ضروب الحكمة، ونقد مقتضيات الزمان، وعلو الهمة والغيرة للحق، والترفع عن سخائف المطامع وعن ضيق الصدر الذي ينشأ عنه الحسد والظلم والخصام، والتلطي من كل ما يخالف المقصد، والإقدام والحزم، وأصالة الرأي، وحب النظام في جميع أحوال الحياة، وعدم معاداة القوانين والعمل، وحب التناسب في المظاهر كلها، وإدراك الأشياء على ما هي عليه، والتباعد عن الخفة والطيش، وعن الجمود والكسل، وسوء الاعتقاد، والأمور الوهمية، بحيث يكون العدل في جميع الأشياء صفة ذاتية لهم»[71].

وقد أعطى الشيخ ابن عاشور منهجه بهذا المنظور الأخلاقي مفهوماً تربوياً، كما فعل الشيخ محمد عبده، حينما انتقد مناهج الأزهر والمدارس الأميرية، التي كانت تولي المادة العلمية عناية أكبر من العناية التي توليها للتربية[72].

5 ـ إيغال الكتب والمناهج الدراسية المقررة في البعد عن إفادة دارسيها بما

---

(69) أليس الصبح بقريب ص 178.
(70) المصدر نفسه، ص 124.
(71) أليس الصبح بقريب، ص 125.
(72) أنور الجندي «يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار ص 172، 173.

يحتاجون إليه من معرفة ما يهمهم من أحوال العالم الذي يعيشون فيه، ومن خلوها مما يعنيهم إدراكه من وقائع تاريخهم، وذكريات مشاهير رجالهم، إذ لا يتضمن ذلك المنهج شيئاً من أحوال الأمم والشعوب الغابرة، ومن التاريخ الإسلامي على مختلف عصوره وأعلامه، ولا يعني أيضاً بشتى من أحوال الدول المعاصرة ومن تاريخ الحضارة.

ومن خلال تلك الملاحظ السابقة وغيرها، يسفر وجه الإصلاح العاشوري، ويتضح طريقه؛ فيتمثل بدءة ذي بدء في أهمية الشعور بكينونتنا كمسلمين، وبروح عصرنا القرن العشرين، وهو ما يوجب النظرة الشمولية في وضع المناهج والتآليف، وذلك بالتخلص من التبعية السلبية المرذولة لكل تأليف جاءنا من القديم، وبخاصة إذا تحققنا من خلل معناه ومبناه، وأن نتحكم في اختيار الكتب إلى منطق العقل النير الذي يجافي العاطفة؛ ونتبع السبل التي تهيء الدارسين لمجابهة الحياة الحافلة المتجددة؛ ومن آرائه في ذلك كما تبين التخلي عن التطويلات في التآليف والبعد عن خلط العلوم، والانفكاك من ظاهرة الاستطراد واختيار كتب مختلف العلوم بمراعاة مبدأ التدرج بحسب طبقات التعليم، مع إثرائها بالعلوم الجديدة والمعاصرة وبما لا بد منه في المبادىء التربوية، مع إيلاء العلوم المعنية على النظر والتصور والتصوير مثل التاريخ والفلسفة والبلاغة وجميع العلوم البرهانية كالهندسة النظرية، وبراهين المنطق وأصول الفقه والإنشاء، ما يليق بها من العناية قال رحمه الله «ونحن اليوم في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما عليه مجتمع القطر الخاص، وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها من بعض؛ فأصبح تقارب الثقافة بينهم ضربة لازب، وصار ما كان يعد تكملة موضوعاً الآن في عداد الواجب؛ فلذلك كله لم يغن التلميذ الزيتوني عن أن يضرب مع أمم عصره بسهم صائب وذلك يلزه لا محالة إلى أن يصعد في جو الثقافة الزمنية إلى مرتقى لا يقعد به عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بدلائل الحياة السعيدة، ولم يغن عن الأخذ بالنصيب الكامل مما يتناوله أمثاله من علوم التبصر؛ فلا يعدم بصارة بأحوال العالم تبصر خريجي المعاهد الراقية، وبرامج ذلك توضع على وفق المناسبة للمراتب التي يختار التلميذ الانتهاء إليها على وجه تحصل به التكملة، ولا يضاع معه الأصل»[73] وهذا مجلى يتضح به مفهوم التعادلية التي كان

(73) مجلة جوهر الإسلام مقال د. محمد الحبيب بلخوجه «شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم».

ينشدها الشيخ في منهاجه بين «العصرية» والذاتية.

6 ـ كذلك لاحظ في جل الكتب العلمية التي كانت تدرس في جامع الزيتونة وما شابهه من معاهد العلم في الديار الإسلامية أن التدريبات التطبيقية التي تطلعنا على درجات فهم الطلاب، وعلى قدرتهم على الخلق والإبـداع ضعيفة، إلا بمقدار شواهد التأليف على قلتها، وقد تبين له أن الرجل يقرأ «مسائل النحو كاملة ثم لا يكون من بعد قادراً على تحرير رسالة، أو قول كلام معرب كما قالوا من المثل المولد «النحو صنعتنا واللحن عادتنا وكذلك نشاهد اليوم من حال كثير من الأساتذة المتنصبين لتعليم العربية»[74].

وقد انتهى الحديث بالمؤلف في هذا المحور ـ الذي توسع في بحثه ـ إلى استعراض العلوم التي كانت معهودة في جامع الزيتونة وإلى الكتب المقـررة والمتداولة بين شيوخ العلم وطلابه فتناولها بالتحليل والعرض والنقد، وذكـر ارتساماته عن كتب المقاصد «علم التفسير، علم الحديث، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام» وعن كتب الآلة والوسائل «الإنشاء والشعر، والنحو والصرف، والبلاغة» ولم يغفل الإشارة إلى علوم أخرى نافعة مثل علم التاريخ، والعلوم الفلسفية والرياضية.

1 ـ العلوم الإسلامية:

يأتي علم التفسير في مقدمة العلوم في جامع الزيتونة، وفي غيره من معاهد العلم الإسلامية، وعلم التفسير هو العلم الذي يعنى فيه بالإبانة عن مراد الله تعالى من القرآن الكريم، ليتلقاه من ليس له القدرة على معرفته وتذوقه، ويفهم معانيه وأحكامه، ويلم بدقائق لغته وبلاغته، وقد تابع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور العلماء في عد التفسير علماً ـ ضرورة ـ أن ما لابس بعض كتبه من خلل كان سبباً في التأثير على علوم أخرى، قال في هذا المعنى «ما كنت أرى التفسير يعد علماً، إلا لو كان شرح الشعر يعد علماً، ولكني لما رأيت التفسير معدوداً في مقدمة العلوم؛ لأنه منبع العلوم الشرعية، ورأيت لأسباب تأخره أثراً قوياً في

---

(74) المصدر نفسه، ص 213.

تأخر كثير من العلوم الإسلامية؛ خصوصاً الفقه والنحو واللغة، أحببت أن أتابعهم في عده علماً»[75].

ثم مضى يتتبع في إيجاز نشأته وأطواره، وحاول أن يتبين مظاهر القصور من كتب التفاسير المتداولة، أيامئذ، والتي لم يشر إلى أسمائها؛ فأرجعها إلى أربعة أسباب، رأى أن هذا العلم لا يزدهر إلا بالبعد عن سلبياتها، وهي:

1 - الولع بما أطلق عليه «التوقيف والنقل»[76] وهو ملمح الحجر على العقول؛ فأضحى به المتأخر من المفسرين، ينقل عن المتقدم دون تمحيص أو نظر، اعتماداً - كما ذكر - على كلمة فشت بين المسلمين في القديم، وهي قولهم «خطؤه - أي التفسير - كفر» زجراً للقاصرين عن الخوض فيه، ثم سادت هذه الكلمة إلى أن قدمت في الزمان، ورسخت في العقول؛ فصار المتأخرون يتجاوزون عن النقل حتى وإن شابه ما شابه من ضعف أو كذب، فظهر في التفسير عمل القصاصين والوضاعين وقول الطوائف الزائغة، وبهذا النقل امتلأت كتب التفاسير، التي يتحتم إصلاحها[77].

2 - عرو كثير من المفسرين في معرفة اللغة والبلاغة اللتين هما الآلتان الأساسيتان في تذوق النص القرآني، والإلمام بفحوى خطابه ومعرفة أسرار بيانه، لم يستثن إلا طائفة من الأعلام حذقوا هذين الفنين، قال «وقليل المبرز فيهما، الامثل الزجاج والزمخشري، وابن عطية، وأبي علي الفارسي»[78] وقد أظهر الشيخ في هذا المقام استياءه من ضلال الباطنية والاسماعلية وأتباعهم من الصوفية، كما انتقد غيرهم من المتشبهين بالعلماء، الذين جاؤوا - نتيجة هذا القصور والعرو «بأقوال غثة، وأفهام رثة»[79].

3 - عدم التفات المفسرين من تفاسيرهم إلى علوم نافعة ظنوها بعيدة عن

---

(75) أليس الصبح بقريب ص 184.
(76) المصدر نفسه ص 186.
(77) أليس الصبح بقريب ص 186.
(78) أليس الصبح بقريب ص 188.
(79) أليس الصبح بقريب ص 189.

شرح القرآن العظيم؛ وهي في تقديره لازمة لإيضاحه مثل التاريخ والسياسة والأديان وفلسفة العمران.

4 ـ التزيد الذي لحظه في كتب التفاسير، وفي غيرها من كتب العلوم الأخرى، حيث أقحم طائفة من المفسرين معارف وموضوعات ومباحث، لا يقتضيها السياق القرآني وقد ضرب مثالاً على هذا المنزع الغريب في التزيد بالفخر الرازي في التفسير الكبير[80].

وتأسيساً على ما تقدم من أسباب القصور فإنه رأى أن تُتبع في إصلاح كتب التفاسير منهجية واضحة؛ تبنى على توضيح الألفاظ والتراكيب، والكشف عن مظاهر البلاغة في النسق القرآني، واستخلاص المعاني الواردة في السور، والاستعانة بالمأثور عن أئمة المفسرين من المتقدمين والمتأخرين مما لا يتعارض مع الأصول العربية، مع الالتزام بالابتعاد عن التزيد والتكديس الخارجين عن مقاصد الآيات البينات؛ لأن ذلك معدود في نظره تدليساً على المطالعين[81] وقد ألف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا العلم تفسيره «التحرير والتنوير»، الذي التزم فيه بالكثير مما دعا إليه من إصلاح.

ثم انتقل إلى النظر في علم الحديث، المعدود من العلوم المقررة في سائر الجامعات الإسلامية، فعرفه بأنه في أغلب إطلاقاته وأخصها «ما نقل عن النبي ﷺ في سننه وسننهم الراجعة إلى التأسي به»[82] وبيّن أهمية هذا العلم، وحرص القدماء في العناية بجمعه وتدوينه من لدن عبد الملك بن جريج في القرن الثاني، إلى أبي عمرو عثمان بن الصلاح في القرن السابع، الذي تحلقت أعمال العلماء حول عمله بالنظم والاختصار والاستدراك والشرح. ونظر بعد ذلك في أسباب الفساد في علم الحديث؛ فأرجعها إلى عاملين بارزين:

(أ) اغترار الناس بحسن أحوال الرواة، وهذا فتح الباب أمام أقاويل الزنادقة والفرس واليهود وأكاذيبهم على رسول الله.

---

(80) أليس الصبح بقريب ص 190.
(81) أليس الصبح بقريب، ص 190.
(82) المصدر نفسه ص 191.

(ب) تقصير المتأخرين في العناية بهذا العلم، وفي أخذه كما أخذه السلف بحرص وضبط ونقد.

وتتضح للقارىء من الطريقة المثلى في عرضه تتجلى في أن يسد باب التسامح في العمل بالأحاديث المدلسة والمكذوبة، وأن يقتصر في سوق الحديث للمتعلمين ـ بعد أن بذل الأعلام العلماء الجهود الضخمة في تحقيق سنده ـ على مجرد ذكر الصحابي الراوي، وذكر رتبته في الحديث كما انتهى إلى ذلك نظر أولئك الأعلام، وهو النحو الذي يعجب به فيما اتبعه الشيخ جلال الدين السيوطي في القسم الأول من الجامع الكبير.

أخذ بعدئذٍ في درس علم الفقه؛ فوقف على جملة أسباب لعبت دورها في تأخره، وهي التعصب للمذاهب، وأبطال النظر في الترجيح والتعليل، والتهجم على من يسلك ذلك السبيل، وإهمال النظر إلى مقاصد الشريعة في أحكامها، وضعف طائفة من الفقهاء في بعض العلوم مثل الحديث واللغة وأصول الفقه وعلوم الاجتماع وحاجات الأمة، وكذلك ما لاحظه وعاينه من العدول عن مصنفات في الفقه واضحة ونافعة مثل مختصر ابن الحاجب إلى تآليف لا تخلو من ضيق العبارة مثل لها بعبارات خليل. كذلك ما يلمس من الاختلاف في أصول الاستنباط بين المذاهب، والعناية بفقه العبادات أكثر من عنايتهم بفقه المعاملات، ولا سبيل إلى إصلاح هذا العلم كما بين إلا بمعالجة أسباب التأخر المتقدمة.

أما علم أصول الفقه الذي يقصد به «ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة؛ ليأخذ منها الأحكام التفريعية»[83] فهو علم جليل أشاد به الشيخ ابن عاشور، وعده قريباً للجدل، وبين مبدأ نشأته فيما لمحه من حجاج أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لعروة بن الزبير في مسألة السعي بين الصفا والمروة، وفيما لمحه أيضاً من موطأ مالك في الرد على من أنكر القضاء بالشاهد واليمين، ثم أشار إلى ما ألف فيه من بارع التصانيف المطولة والمختصرة، ولكنه أبصر ـ وهو يتتبع أسباب تأخر العلوم الإسلامية ـ أسباباً أوجدت اختلالاً في تلقي هذا العلم الجليل وتعاطيه، وأكد أنه لا مناص من تنقيته منها إذا طمحت

(83) أليس الصبح بقريب، ص 203.

همم العلماء إلى ترقيه، منها أنه اقتحمت فيه معارف ومباحث هي من عدة المجتهد لا محالة، ولكنها أدخلت فيه «فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام»[84] كما رأى أن هذا العلم تضمن إلى ذلك مسائل لا طائل تحتها، وهي المسائل التي حكم الشاطبي بأن الخوض فيها من العبث مثل مسألة أقل الجمع ومسألة التكليف بالمحال وهل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل النبوة. ومن الأسباب التي أوجدت الاختلال أن قواعد الأصول دونت بعد تدوين الفقه؛ فتأصل حسب تعبيره الأصل من بعد الفرع مما أوجب المخالفة؛ كذلك أغفلت مقاصد الشريعة فلم تدون في علم الأصول الذي يعد بابها؛ ورأى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن إغلاق باب الاجتهاد وحبس النظر وتحجيره ساهم هو الآخر في إعاقة علم الأصول عن آداء دوره[85] بيد أنه حمد لإعلام الزيتونة في العهد الحسيني، وبخاصة جدية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (الجد) والشيخ الوزير محمد العزيز أبو عتور، وشيخه العلامة سالم أبو حاجب إدراكهم العميق لقيمة هذا العلم، وعملهم على بعثه، وإحياء رسومه؛ ليكون من ضمن العلوم النافعة في جامع الزيتونة[86].

ونجد في حديثه عن علم الكلام وكتبه، تتبعاً وصفياً تاريخياً لأطوار هذا العلم منذ نشأته الفطرية لدى أبناء آدم عليه السلام، ومروراً بعهد النبوّات وعهد اليونان، إلى أن انتهى إلى عصر الإسلام الذي ظهر فيه هذا العلم نقياً سهلاً، ثم احتدم باتساع الأجناس والملل الخلاف والجدل بعد ذلك في مسائله، فظهرت الفرق المحسوبة على الإسلام بثقافاتها، فبين جملة من أقوالها، ولا نكاد نعثر للشيخ ابن عاشور في هذا المقام على اقتراحات واضحة لإصلاح تآليف هذا العلم، وكأنه أراد لسوق الأسباب التي أخرته الدلالة على أن نبذها أحسن عون على إصلاحها[87].

2 ـ علوم اللغة العربية:

انطلق في حديثه عن علوم اللغة العربية ووسائل تطويرها مما تبين له من

(84) المصدر نفسه، ص 204.
(85) أليس الصبح بقريب ص 205.
(86) المصدر نفسه ص 205.
(87) المصدر نفسه ص 204.

القصور المشاهد في تحصيلها، وعدم الالتزام بمراعاتها في الكتابة والحديث، ليس بين صفوف الطلاب فحسب بل بين أساتيذها وشيوخها، ومن أكبر الخلل - كما يصوره منهاجه «أن يكون العالم الإسلامي الذي يدرس عمره العلوم الإسلامية وسائلها ومقاصدها، لا يحسن التعبير بكلام عربي فصيح»[88]، وقال في موضع آخر «ولهذا نرى بالجامع بتونس وفي كثير من بلاد الإسلام، علوماً تدرس، وكتباً تختم، ولا نرى فيمن نحادث أو نجالس فصيح لسان، أو بليغ بيان»[89].

ثم انتقل إلى ما تبين له من المحيط العام مما يجري فيه من نسق لهجي مختلط، بعيد كل البعد عن النسق اللغوي الصحيح[90] وتساءل - قبل أن يعرض لعلوم اللغة العربية، ووسائل إشاعتها، والانتفاع بها في الحياة العلمية، هذا التساؤل الذي جعله مدخلاً.

هل نرجو من تلامذتنا اليوم أن يكونوا فصحاء بلغاء وهم لا يقرع سمعهم إلا سقط الكلام، ورعونة التعبير ولا يعرفون معنى الإنشاء والفصاحة؟[91].

وانتهى بعد ذلك إلى ذكر أسباب فساد اللغة التي أجملها في العديد من النقاط إلى طرائق إصلاحها؛ فكان من ذلك ما يمكن أن نطلق عليه الدعوة إلى إنشاء مؤسسات تعليمية وعلمية مبرمجة مختصة؛ وكان منها إبداء المقترحات النظرية ووجهة النظر لوضع المناهج والكتب والمقررات.

فقد اقترح في المظهر الأول - وفيه تكمن المبادأة والسبق - إقامة «جمعية من جلة العلماء للنظر في أحياء المفردات المناسبة، وتمحيص الحقيقة من المجاز، وتعليق كل لفظ على المعنى المناسب»[92].

ولا خفاء في أن هذا المقترح يمثل سبقاً للشيخ في المناداة بتأسيس المجامع العلمية واللغوية - التي تأسست في عالمنا العربي بعد هذا التاريخ - والتي تعد

---

(88) أليس الصبح بقريب، ص 135.
(89) المصدر نفسه، ص 129.
(90) المصدر نفسه، ص 215.
(91) المصدر نفسه، ص 215.
(92) أليس الصبح بقريب، ص 217.

مقترحاته السابقة من ضمن أعمالها.

كذلك اقترح - لإصلاح المحيط اللغوي - إنشاء مدرسة خاصة، يرشح للدراسة فيها صغار السن من التلاميذ، يتم عزلهم فيها عن الواقع اللهجي اليومي؛ ويؤدبون فيها على تشرب العربية الفصيحة بخطط عملية، يقوم على الإشراف عليها معلمون أكفاء يحرصون على الحديث باللغة العربية، ويكون مدار الدرس بينهم وبين المتأدبين المختارين فيها تلقين أشعار العرب وبارع خطبهم، وبيان معاني القرآن العظيم وألفاظه، وتجنب مرذول قول المولدين[93].

وقد أراد المترجم باقتراحه الذي لسنا ندري مدى فعاليته وإمكانية تطبيقه اليوم، تحقيق مبدأ أو فرصة العزل عن المحيط الذي سادته اللغة المحكية؛ لتخريج جماعات سمت أذواقها وتأصلت ملكاتها اللسانية، تتكون بها الطلائع التي تتوسع بها دائرة اللغة العربية.

كما تقوَّم رأيه من المظهر الآخر بجملة ملاحظات عملية، وتوجيهات نظرية، لا مندوحة من الأخذ بالكثير منها في إصلاح تآليف هذه اللغة.

شرع في هذا المظهر بالكلام عن الإنشاء والشعر - وقد لاحظنا عناية الشيخ بفن الإنشاء، وإشادته به في مواضع متفرقة من كتابه «أليس الصبح بقريب» انتقد فيها استعانة المعلمين والشيوخ بهذا اللون الذي هو ثمرة اللغة العربية، حتى انتهت بهم هذه الاستعانة إلى ما لاحظه على جلهم من العجز الظاهر عن الفصاحة في إبداء المعاني والأفكار في الدروس، والقصور الشائه فيما يكتبون إذا راموا التحرير والتعبير. ولا مطمع في النهوض من هذه الكبوة إلا بالنظر إلى هذا الفن الإدارئي نظرة الأهمية والتقدير؛ ولا يتأتى ذلك في منهجه إلا بتعاطي كلام فصحاء العرب وبلغائهم، والتأثر بحكمهم وأمثالهم والنظر في نظم القرآن وقصصه، ثم تعويد التلميذ ابتداء بإيجاد الأفكار بأن يكلف التصور لما يريد أن يعبر عنه ثم بترتيب الأفكار والاستنتاج، ثم بالتعبير عما وجده في نفسه، بلفظ

(93) أليس الصبح بقريب، ص 217.

(94) أليس الصبح بقريب، ص 218.

مناسب فصيح، في كلام بليغ ليفهم السامع مقصوده من أقرب طريق»[94].

وتجلى رأيه في الشعر بوجوب تعليمه التلاميذ، واطلاعهم على أوزانه وبحوره، وعلم العروض وإن لم يرب الملكة والذوق فإنه يعود التنبه لاختلال الوزن؛ وقد جنح الشيخ إلى تبني النظرية القائلة بصلاحية بعض الأوزان لبعض الأغراض[95] - وهي نظرية غير مسلم بها؛ بيد أنه دعا إلى تدريس نقد الشعر لما له من أهمية، ومثل لذلك بما كتبه قدامة بن جعفر في «نقد الشعر» والحسن الآمدي في «الموازنة بين أبي تمام والبحتري» وقد أصاب في حكمه على هذا النقد حيث قال أنه «يفيد دربة الشعور بإغلاط الشعراء، وهاته الدربة تكون نباهة مطردة للنفس، ولكتب البلاغة والشروح الشعرية عون على هذا»[96].

كما أصاب أيضاً من دعوته إلى انتقاء النماذج الشعرية الجيدة من عصور الازدهار التي حسنت فيها معاني الشعراء وألفاظهم[97] ثم عرض لعلم تركيب اللغة، وهو المعروف بالنحو والصرف فأبصر من خلال تأمله في تآليف هذا العلم، أن من أسباب فسادهما اقترانها بالفلسفة، وتبيين العلل والأسباب وهو مسلك من البحث - عني به - فيما قرر - غير أهل اللغة الأنبياء الذين لم يكن يعنيهم التعليل في شيء. والراجح عنده أن المولدين والموالي عنوا بهذه الفلسفة وبذلك لم يسلم علم التركيب من هذا النظر الفلسفي، كذلك لاحظ نزوع العلماء الذين ألفوا فيه إلى كثرة الخلاف والولوع به، والاعتماد في بعض الأصول والشواهد على أمثلة صناعية، يلوح من تراكيبها التكلف والتعمل.

وصفوة قوله في علم البلاغة - الذي انتقل إليه بعد ارتساماته عن علم التركيب - أنه معدود من علوم اللغة الأساسية، وهو فن ينهض على الذوق، ومن أحسن ما كتب فيه - حسب رأيه - كتابا الإمام الشيخ عبد القادر الجرجاني «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» وكتاب «المفتاح» للسكاكي، أما الكتب المتأخرة عنهما

(95) المصدر نفسه، ص 218.
(96) المصدر نفسه، ص 218.
(97) المصدر نفسه، ص 218.

فقد انصرف الناس فيها كما يقول «إلى الولع بنقد كلاميها فكان من ذلك أسباب التأخر»[98].

ومنهجه بعد أن يلم التلميذ بقواعد هذا العلم أن يؤخذ بالتمرين وأن «من أحسن التمرين في هذا الفن، أن يترك التلميذ يحكم على ما يراه في المعاني من حسن أو قبح، ثم يصوب أستاذه له ما يراه حسناً، ويغلطه في غيره»[99].

وقرر أن رسالة «الأيجي» من علماء القرن الثامن في علم الوضع تعد من أحسن ما كتب فيه، ورأى في مسائل هذا العلم امتداداً لمسائل النحو والبلاغة.

ج ـ المعلمون والتلامذة:

وظف المنهج العاشوري في هذا المحور بحثه ومعالجته للعناية بالجانب البشري والإنساني في العملية التربوية «المعلمون والتلامذة» ويمثل هذا الجانب دون شك الأصل الأصيل في هذه العملية الخلاقة التي تنهض بها الأمم والشعوب «لم يكن التقدم العلمي معتمداً إلا على إخلاص الأساتذة والمتعلمين في بث العلم وطلبه، وعكوف الفريقين على ذلك، وحبسهم عليه معظم أوقاتهم، ونفيس أعمارهم»[100].

سلم المنهج في الركن الأول «المعلمين» بعظم دورهم ومكانتهم في إثراء التعليم وإنجاحه، وبقيمة إسهامهم في تكوين الطلاب والأجيال المرتقبة، فمتى كان هؤلاء المعلمون على المنشود منهم في علو المنزلة من المعارف والفضائل حظيت أمتهم بالرقي والمجد، ومتى تخاذلوا وتقاعسوا عن البلوغ إليها، دب إليها الوهن والوهي، وعنده أن فساد التعليم في أي زمان ومكان، إنما يتأتى من فساد المعلم، أو من فساد التأليف[101].

ومن هذا التصور عني المنهج في الحديث عن هذا الركن إلى التنبيه إلى

---

(98) أليس الصبح بقريب، ص 224.
(99) المصدر نفسه، ص 224.
(100) أليس الصبح بقريب ص 115.
(101) المصدر نفسه، ص 115.

شيئين، يتحتم على المعلمين صيانتهما والقيام برعايتهما، وبذل الوسع في إثرائهما بالمزيد، وهما المبدأ الأخلاقي، والمبدأ المعرفي.

فلا بد للمعلم الذي تناط به مهمة التربية والتوجيه من أن يتحلى بالقيم الخلقية الرفيعة، وبالمثل والفضائل العالية، باعتباره القدوة الحية الماثلة، التي يتأسى ويتأثر بها التلاميذ، ومن هنا انتقد الشيخ محمد الطاهر الأشياخ والمدرسين في جامع الزيتونة وفي غيره حينما تعروا من هذه الخصيصة التي يجب أن تكون من أبرز شاراتهم «ومن العار الكبير أن نرى كثيراً ممن ينتصب لتعليم النشأة تعجبك أجسامهم، وتبهرك بزتهم، وتعظم صورهم ولكن ما بينك وبين أن ترمقهم بضد ذلك إلا أن تحاكهم، وتعاشرهم وتجادلهم؛ فترى تلك الهياكل العظيمة فارغة من الفضيلة، ومكارم الأخلاق والمروءة، وبذلك رزئت الأمة أنفع عنصر في حياة الأمم وكمالها وهو الأخلاق»[102].

ثم أدان صفة أخلاقية ذميمة كانت ولا تزال متفشية بين صفوف المعلمين في دور العلم على مختلف طبقاتها وتخصصاتها، وهي كما قرر الشيخ في منهجه «التعلق بسفاسف الأمور، وانطواء البواطن على بعض الزملاء، والنبز وإشاعة المساوىء، والرمي إلى تحقير الغير، وسعى الواحد منهم لإقناع الناس بعلو درجته في العلم بطرق من التمويه، وإكثار السكوت، وحب المحمدة بما ليس من فعله»[103].

وأدان أيضاً ألواناً من مظاهر التكلف التي يتعمد بعض المعلمين التحلي بها، وذلك فيما يظهره من التصنع في المشية والكلام واللباس، وسحنات الوجوه، وكل ما من شأنه أن يفسد السلوك الطبيعي التلقائي في الجو الدراسي؛ فينشىء في الطلاب والتلامذة تماوتاً، ويحملهم على الإحجام عن الحوار مراعاة لذلك التكلف وأكد ـ في المبدأ المعرفي على حقيقة ما يجب أن يتميز به المعلمون من العلم الواسع، والقراءة الموصولة، والبحث الدائم في المراجع والمظان العلمية؛ لينتفع الطلاب بتعليمهم، وتثري المدارك بفهومهم؛ وأومأ إلى ملامح وأصول

(102) أليس الصبح بقريب ص 124.
(103) المصدر نفسه ص 234.

يحسن بالمعلمين أن يراعوها في صناعتهم مثل الانتفاع بطريقة الإلقاء، عوضاً عن طريقة النقل والسرد المتبعة في جامع الزيتونة وما يماثله في تلك الفترة، ومثل ضرورة اقتصار المعلم على إعطاء المادة العلمية المحددة.

فقد لفت المدرسين والمعلمين في المراتب التعليمية المتقدمة إلى الالتزام بطريقة المحاضرة والإلقاء، لما تتميز به من الانطلاق في تصوير الموضوع، والتعبير عنه تعبيراً موضحاً كاشفاً، مع ما تستدعيه من كثرة المطالعة والاستقراء، بيد أنه فرق بين ما يناسب هذه المراتب، وما يناسب المراتب التي دونها؛ فأعزى بطريقة النقل في السنوات الابتدائية الأولى، ملاحظاً أن فيها مراعاة لقدرات الطلاب التي لا تستوعب المحاضرة والإلقاء[104].

وحرَّض المنهج المعلمين ـ كما يحرِّض علماء التربية المحدثون ـ على التقيد بمضمون الدرس، وعدم الخروج عنه بالتوسع في استدعاء معارف لا تتصل به، أو تتصل به من بعيد، وضرب مثلاً على ذلك بما كان يباده به بعض المدرسين الطلاب من مسائل غامضة أو بعيدة يعجزون عن استيعابها؛ فلا يكون حظهم منها إلا الذهول والحيرة، قال المترجم، وقد شاع أن الشيخ صالحاً التبرسقي من علماء جامع الزيتونة قضى سنة كاملة في تدريس قول النسفي في عقائده. «قال أهل الحق، حقائق الأشياء ثابتة»[105] وذكر نقلاً عن جده الشيخ محمد العزيز أبو عتور، أن الشيخ أحمد عاشور البوعلوي من علماء الجامع المذكور، أنفق في شرح بسم الله الرحمن الرحيم قريباً من يومين دراسيين[106].

على أن الشيخ ابن عاشور، لم ينس ـ وهو يدين طريقة البسط والتوسع الاستعراضية، أن يشير إلى أنه كان وزميله العلامة الشيخ محمد الخضر بن حسين معجبين في بداية حياتهما بها إشباعاً لطموحاتهما، ولكن سرعان ما تخليا عنها، حينما تبينا فسادها، وألما بالأساليب العلمية والتربوية الحديثة[107].

---

(104) أليس الصبح بقريب ص 232.
(105) أليس الصبح بقريب ص 231.
(106) المصدر نفسه ص 231.
(107) المصدر نفسه ص 10.

ولم تقل نظرته إلى الركن الثاني «التلامذة» عما أولاه للركن الأول من تقدير؛ فالعملية التربوية والتعلمية لن تبلغ أوجها، إلا إذا لقيت من هذا الركن الإيجابي ما يجب أن تلقاه من رغبة أكيدة وحرص شديد في التلقي، والصبر على التحصيل «والمشائخ المدرسون وإن بلغوا ما بلغوا من الاجتهاد في التعليم؛ فإن ثمرة اجتهادهم لا تظهر إلا بمقدار نجابة تلامذتهم»[108].

وقد أثنى الشيخ على سلوك التلامذة في معاملة المشائخ باللطف والاحترام[109] ودعا إلى أخذهم بأساليب عملية تكفل إسعادهم وإنجاحهم في الحياة؛ من ذلك أنه حذر مما تلبس به طلبة العلم المسلمون من التطلعات السطحية، متمثلة في طي المسافات الزمنية، دون الانتفاع بالفنون والعلوم «لأن نفوس الأحداث تتطلع إلى السطحيات والصور المزخرفة، وربما أسرعت بهم خفة الشباب إلى التنقل في درجات التعليم خبباً إلى الغايات قبل التأهل لإدراكها، مع أن المرور على جميع أطوار النمو العلمي أمر لازم لتأهل التلميذ إلى المرتبة التي يوضع فيها»[110] وهنا يوجب إنقاذ هؤلاء الطلاب مما أسماه الغلطة العظيمة[111]، وسبيل ذلك هو «تقسيم برنامج التعليم إلى سنوات، وأن لا ينتقل أحد من الدرجة التي هو فيها إلى ما فوقها إلا بعد إجراء امتحان عليه، وتحقق أنه قد تأهل إلى الدرجة التي يراد نقلته إليها»[112].

وصيانة التلامذة من هذه الغلطة العظيمة بما كان قد اقترحه أمر لا يمكن التهاون فيه حتى لا يصير «تعليمهم سطحياً، ويقل العلماء المشاهير، وينقلب أذكياءُ نجباء بعد دخولهم إلى التعليم بهمة تبلغ الثريا إلى متواكلين ومقصرين حتى تستحيل فطنتهم غباوة»[113].

والشيخ ابن عاشور مع تأييده الكبير ترقية العقل، وعمله على تربية

(108) المصدر نفسه ص 141.
(109) أليس الصبح بقريب ص 158.
(110) المصدر نفسه ص 123.
(111) المصدر نفسه ص 123.
(112) المصدر نفسه ص 123.
(113) المصدر نفسه ص 134.

استقلال الفكر، إلا أنه يشيد بالمبدأ المعرفي والإدراكي، المتمثل في العناية بالحافظة والذاكرة الجيدة، التي لا يكون التلامذة محرزين لصفة الطلب إلا بها، قال «وإني وإن كنت أرى العلم هو قوة الفكر، لا أجحد الاستحضار حقه، من جهة عونه على التعبير، ومن جهة كونه مظهر العالم»[114].

وحرص في منهجه على ما تحرص على بثه ونشره الطرق التربوية الحديثة من ضرورة مراعاة جوانب أوجه النشاط المختلفة، حيث دعا التلامذة إلى شغل أوقاتهم بالجانب الإدراكي الذي أشرنا إليه بمطالعة الكتب الثقافية والفكرية المتعددة الطعوم وهي التي عبر عنها بـ «الكتب التي لا يجدون في مدة الدراسة وقتاً لمطالعتها»[115] وبالنشاط الرياضي والبدني بممارسة المشي والركوب ونحوهما، وبضروب أخرى من النشاط النافع مثل المسامرات والمطارحات العلمية، والتعود على كتابة المقالات، وإجراء المحاورات والدربة على التنظيم والاجتماع[116].

وقد كان من السار لعلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في أخريات حياته، أن تحقق له الكثير مما تمناه من إصلاح التعليم الإسلامي، وأنه وجدت ارتساماته وملاحظاته التي نادى بها في أوائل هذا القرن سبيلها الواثق للظهور والبروز، ليس في جامع الزيتونة المعمور وحده، بل في العديد من الجامعات الإسلامية ـ وبذلك أسفر ـ كما عبر ـ «وجه الصبح الذي رجوت له قرباً، ولم أفتأ كلما وجدت فجوة أن أرتقي بالتعليم مرتقي وإن كان صعباً، حتى قلت إن الصبح أعقب بضحاه ورأيت كثيراً من الناصحين توخى سبيلنا وانتحاه»[117].

---

(114) أليس الصبح بقريب ص 128.
(115) المصدر نفسه ص 111.
(116) المصدر نفسه ص 111.
(117) المصدر نفسه ص 260.

جامعة الزهراء

جامعة علمية يخسرها العالم الإسلامي

الأستاذ
فريد الدين أيدن

مقدمة :

لقد اهتم الباحثون بكثير من الموضوعات وكرسوا بالغ جهودهم في كل حقبة من أحقاب التاريخ لكشف القناع عما أكل عليه الدهر وشرب من المعالم الحضارية والحقائق العلمية التي ظلت تحت ستار الخفاء على امتداد العصور، كما أن العالم المتحضر اليوم يشهد في كل صبيحة سيلاً متدفقاً من مختلف الأنباء عن الأحداث المزدحمة والبحوث والتطورات عن طريق أجهزة الإعلام بمختلف أنواعها مما يجعل

هذا الواقع غير خاف عن الإنسان المعاصر في كل أصقاع المعمورة.

إلا أن الأمر الذي يندهش منه الإنسان هو أن جامعة علمية من كبريات الجامعات الموجودة في العالم الإسلامي تتعرض لكارثة وتصبح فريسة لأعداء الإسلام ولا يحرك أحد في العالم الإسلامي ساكناً، بل تختفي معالم هذه الجريمة على أنظار الغالبية العظمى من المسلمين.

ولقد رأيت بصفتي متخرجاً من هذه الجامعة الجليلة أنَّ من واجبي جمع القدر اليسير من المعلومات حول الكارثة التي تعرضت لها هذه الجامعة حتى أصبحت مرغمة كماً مهملاً في طي التاريخ نتيجة غير مباشرة للعدوان الصهيوني الصليبي المزدوج. ولقد عملت ذلك حتى أكون قد استوفيت ما ترتب عليَّ من المسؤولية أمام التاريخ.

إني لست بصدد الأبعاد العريضة لما يحاك اليوم ضد الإسلام والمسلمين في أنحاء العالم من العدوان والضغوط بشتى أنواعها، لأنه من المستحيل حصر ما يدخل في هذا النطاق المتعدد الأسباب والنتائج وإدراجها في مثل هذا الهامش. لكني قمت بلمحة وجيزة إلى بعض الجوانب من الحياة العلمية في المنطقة الشرقية من تركيا بداية من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الستينات من القرن العشرين. ولخصت عوامل الضعف والتدني لهذه الحياة، وما تعرض له المجال العلمي من الانهيار والدمار نتيجة مؤامرات صهيونية صليبية ظلت خافية على كثير كثير من الناس حتى الآن.

ورأيت الحاجة في بداية هذه الدراسة إلى أن أتطرق إلى طبائع المنطقة التي تكونت فيها الجامعة الزهراء بما لهذه المنطقة من الميزات التاريخية والاجتماعية.

وخاصة فإن هذه العجالة تتناول الأحداث التي مرت بها الجامعة الزهراء، المركز العلمي العظيم الذي كان لفترة من الزمن جامعة علمية يتوافد عليها طلبة العلم فتجود عليهم بمعارفها الغريزة ومناهجها التربوية الشاملة.

ولكي يطلع القارىء العربي على مدى الخطورة التي أصبحت تهدد النشاطات العلمية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي والتي تمهد الفرصة لأعداء الإسلام ليتمكنوا من السيطرة على معنوياتهم، كما قد تسلطوا عليهم في المجالات

السياسية والاجتماعية، وضعت هذا البحث لعله يعمل دوره في تنبيه مشاعر المسلمين ضد ما يضمره الأعداء من الكيد والخداع.

البيئة

المنطقة الشرقية من القطر التركي وطبيعتها الاقليمية والاجتماعية والجغرافية

أرى أن أعطي صورة حقيقة عن المنطقة الشرقية من القطر التركي التي هي ميدان بحثنا حول الجامعة الزهراء، وأن أشير إلى جوانبها الإقليمية والاجتماعية والجغرافية قبل أن أخوض في الموضوع لأني لا أشك أن في هذا التصوير الواقعي توضيحاً غريباً على القارىء سيجعل في نفسه حيرة بالغة يتساءل بها كيف ظلت هذه الحقائق خافية عليه في الوقت الذي يتمتع فيه بحظ وافر من الثقافة والمعرفة الواسعة حول بلدان العالم والأجناس البشرية والأديان والثقافات وحتى عن شعب الأسكيموا الذي يقطن أقصى بقاع الدنيا ويعيش في كهوف من الثلج بينما يرتبط القارىء العربي المسلم مع الشعب التركي وسكان هذه المنطقة من أرضه بروابط تاريخية وروحية متينة؟؟

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن هناك غموضاً متواصلاً منذ أحقاب التاريخ حتى الآن حول الطبيعة التي تتميز بها منطقة شرق تركيا من جوانب كثيرة، والحالة التي تسود فيها من مرحلة إلى أخرى بحكم الظروف الإقليمية والجغرافية وأحياناً بدوافع استراتيجية تتكيف حسب الصراع الذي يدور في هذه المنطقة من مختلف الاتجاهات.

إن الميزة الإقليمية لهذه المنطقة لا يمكن تحديد أبعادها إلا بالربط بين ميزاتها التاريخية والجغرافية لأنها في كلا الناحيتين تختلف بفروق شاسعة عن بقية المناطق الست المطوّقة معها بالحدود الوطنية التركية.

أولاً: إن معظم هذه المناطق التي يذكرها المؤرخون باسم «آرمينيا ـ ARMENIA»[1] قد فتحت من قبل الصحابة رضي الله عنهم في صدر

(1) سميت هذه المنطقة بعد إعلان الجمهورية التركية باسم «DOGU ANADOLU BOLGESI» أي منطقة شرق تركيا، وهي محددة في الأطلس التركي كمنطقة مناخية من المناطق الست المطوّقة بالحدود الوطنية التركية.

الإسلام. والمعالم التاريخية والاجتماعية المنتشرة في المنطقة حتى يومنا هذا شاهدة على هذه الحقيقة.

منها: أضرحة الشهداء من الصحابة مثل عبد الرحمن بن معاذ بن جبل بمدينة أخلاط AHLAT الواقعة في شرق بحيرة وان، وضريح أبي ذرّ الغفاري قرب مدينة آديامان ADIYAMAN، وضريح محمد بن علي ابن أبي طالب في قرية قريشيكا KOREYSHIKA قرب ولاية سعرد وكثير غيرهم.

هذا بالإضافة إلى القلة العربية القاطنة في مدينتي سعرد وماردين وضواحيها، تشهد بكل وضوح على أن هذه المناطق قد انضمت إلى الوطن الإسلامي على يد الفاتحين من أصحاب رسول الله ﷺ، وأن الشواهد التاريخية تثبت بصورة قطعية أن خالد بن الوليد هو الذي فتح مدينة سعرت SIIRT ودياربكر DIYARBAKIR، ومعه القائد عياد بن غانم برئاسة القائد الأعلى والصحابي الجليل ابن عبيدة عامر بن الجراح، رضوان الله عليهم وذلك في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

أما المناطق الأخرى من الساحة التركية فقد فتحت على يد الأتراك الزاحفين من أواسط آسيا على مراحل متتالية بعد اعتناقهم الإسلام.

لا شك أن الميزة التاريخية للمنطقة لا تقتصر على هذا القدر؛ لأن المنطقة آهلة بأغلبية كردية من أهل السنة، يزداد عددهم بكثير عن المواطنين من كلا العنصرين العربي والتركي. وتعتبر الأغلبية الكردية هي أقدم السكان لهذه المنطقة.

فقد أخذت المنطقة شوطاً كبيراً من التمدن إن لم تكن في مستوى المناطق الأخرى. وذلك نتيجة عناية الحكومات التركية في السنين الأخيرة عندما غلب الظن في الأوساط السياسية أن التخلف السائد في المنطقة الشرقية هو أحد أكبر العوامل التي تسبب الكراهية في نفوس الأكراد ضد العنصر التركي، وأن الوضع المتخلف للمنطقة يمكّنهم من الاستدلال على أن الأغلبية التركية تحتكر السياسة ضدهم.

إن الأكراد يتحدثون باللغة الكردية ويدعون أن لهم تاريخاً وثقافة، وأن

عددهم يزداد في الوقت الحاضر على خمسة عشر مليون مواطن، أي يكون هذا العدد ثلث سكان تركيا، إذا صح ذلك.

وهناك حقيقة أخرى لا يجوز استحقارها، وهي أن الأكراد معتزون بالإسلام ومتمسكون به بالقدر الذي يهتف الأتراك باسم الإسلام ويتعصبون له بغض النظر عن السلبيات العقائدية المتمثلة في التفسير التقليدي للإسلام بالنسبة للفئتين.

أما من الناحية الجغرافية، فإن هذه المنطقة جبلية في الغالب وتغطيها غابات وتكثر فيها المياه العذبة ويهتم غالب سكانها برعي المواشي والزراعة.

تضم هذه المنطقة عدداً من المدن العريقة ومن كبرياتها: مدينة وان VAN، وآغري AGRI وأرض الروم ERZURUM، وأرض الجان ERZINCAN، وموش MUS، وبينكول BINGOL، ومدينة العزيزية ELAZIG، ودياربكرDIYARBAKIR، وبتليس BITLIS، وسعرد SIIRT، وماردين MARDIN، وأورفا URFA، وملطية MALATYA.

وأما من الناحية الاجتماعية فإن الميزة القبلية سائدة بين الأكراد. وأن كل ضاحية تسيطر عليها عشيرة معروفة باسمها.

ومن العشائر القديمة المعروفة في هذه المنطقة:

1 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة سعرت وهي: عشيرة البخطية (البهطية)، وعشيرة سلوقان وهويدان وستوركان.

2 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة بتليس، وهي: عشيرة دوملان، وعشيرة عثمانكان وعشيرة مرتكان.

3 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة موش، وهي عشيرة طابيان، وبارْسنك، وعشيرة شَيْبُو (العربية) وعشيرة الدرية (العربية).

4 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة آغري، وهي: العشيرة الحسنية الكردية، وعشيرة سيبكان المسيطرة على الضاحية.

5 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة وان، وهي: العشيرة الحيدرية الكردية.

6 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة الموصل، وهي: العشيرة الكركرية الكردية.

7 ـ القاطنة منها بضواحي مدينة جوناسرك، وهي: العشيرة الهريتية الكردية.

وقد كان النزاع سجالاً بين هذه القبائل حتى السنين الأخيرة، ولم تكن من العادة عندهم اللجوء إلى المحاكم والتمسك بالقوانين المتبعة، إنما كانوا يرفعون قضاياهم إلى رجال الدين المعروفين بسمة العلم أو بصفة روحية كمشائخ الطرق وخلفائهم، ويتم الحل الحاسم بطريقة تقليدية عرفية بواسطتهم بين الأطراف المتنازعة. إلا أن سيطرة الدولة القائمة في المنطقة منذ السنين الأخيرة قد أثرت في تغيير الكثير من الاتجاهات والممارسات وكذلك على هذه العادة نفسها.

مقارنة تاريخية وجيزة بين المراحل المتتالية في المنطقة:

عندما نتفقد المراحل التاريخية لهذه المنطقة من خلال الآثار المتبقية والرصيد الذي يمكننا أن نستدّل به على وجود الأكراد في هذا الإقليم قبل الفاتحين من العرب والترك، نجد أنهم معتنقون للإسلام بعد الفتوحات مباشرة، وأنهم متحمسون لهذا الدين في الوقت نفسه.

إلا أن الطبيعة الوعرة للمنطقة لم تسمح لهؤلاء القوم أن يخرجوا من خمولهم وعزلتهم في أية مرحلة من مراحل التاريخ، لذلك لا نجد ما يفيدنا اليوم في المقارنة بين ماضيهم وحاضرهم بصورة واضحة من حركات علمية وثقافية وعسكرية واجتماعية إلا رموزاً تفيدنا أنهم قد اتبعوا الأسلوب التقليدي للعرب في وضع القصص الشعرية مثل قصة (ممو زين)، واستعمال الشعر في التصوف والعشق الإلهي، مثل ديوان (ملا أحمد الجزري) الذي يعتبر من أروع النماذج للأدب الكردي القديم. ولهذا فلن نسيء إليهم إذا اعتذرنا في أن نغفل ماضيهم الذي ينتهي في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، حيث شهدت المنطقة في مستهل هذا القرن نشاطاً ملحوظاً للحركات العلمية والثقافية ذات الأهمية الكبيرة كما يظهر دبيب النزعة القومية في شعور سكان المنطقة في هذه المرحلة.

بداية النشاط العلمي وانتشار الحركة الثقافية:

وعندما نتأمل بداية الحركة العلمية والثقافية في أنحاء هذه المنطقة وندقّقُ البحث فيها. نجد أمامنا بكل وضوح أن هذا التحول الذي يظهر في مستهل القرن التاسع عشر ليس إلا إحساس جالية بوجود تراثها الذي دسته يد التاريخ، ويقظة منها ونزعة إلى السمو الروحي والصمود أمام الاستعدادات التي أعدها الغرب للانقضاض على الشرق وبعث لإحياء ما اختفى من القيم تحت وطأة عوامل سودت وجه التاريخ، وغيرت مجراه منذ حقبة تمتد إلى القرن الرابع الهجري.

ترى من تكون هذه الجالية التي استيقظت من رقادها العميق إلى الوعي بمسؤولياتها، وانبعثت من جديد بعد مضي حقبة تتجاوز تسعة قرون أو ما يقاربها.

هذا السؤال يستطيع أن يجيب عنه كل من يتمكن من الإطلاع على النسيج الاجتماعي الذي يغطّي هذه المنطقة وبكل سهولة لأن بقاعاً من هذه المنطقة آهلة بجالية عربية تكاد تكون نموذجاً أشبه بقريش من سائر العرب ذوقاً وأخلاقاً وتفاعلاً وتميزاً بعقليتها وأعرافها وسلوكها مع الأحداث.

الشيء الذي نعرفه حول وجود هذه الجالية في مثل هذه المنطقة التي هي جزء من أجزاء الوطن التركي في الوقت الحاضر ومنذ اتفاقية (لوزان) هو أن السيول التاريخية قد جرفتها من قلب الوطن العربي إلى هذه المنطقة في دفعتين.

أولاهما: أثناء الفتوحات الإسلامية في القرن الهجري الأول.

ثانيهما: عقب زحف جيوش موغول على بغداد عام 1258 م.

إذن فإن الانتعاش في الحقل الدراسي وانتشار المدارس والتطور الملحوظ في إعداد وتكييف المناهج التوجيهية، وخاصة الجهود المبذولة في نشر اللغة العربية على مدى هذه الساحة التي يتكون غالب سكانها من الأكراد، لم تكن يومئذ إلا نتيجة لدور هذه الجماعة وتفوقها النوعي في هذا النسيج الاجتماعي وحيويتها المنحدرة من أعماق التاريخ بالرغم من مضي تسعة قرون على رقادها.

إن هذه اليقظة التي دبت في مشاعر القبائل العربية[2] بالمنطقة الشرقية من المملكة العثمانية في تلك الفترة يجوز أن نعتبرها إحساساً بالثقة الذاتية وحناناً واشتياقاً إلى الأصل ومحاولات للعودة إلى الماضي السالف، غير أن هذه اليقظة لم تقتصر على الجالية العربية فقط، إنما أثارت في الوقت نفسه روح الإحساس بالوجود الذاتي للأغلبية الكردية القاطنة في المنطقة أيضاً، مما جعلهم يلتفون حول هذه العائلات العربية ويعتصمون بها في أزماتهم ويستلهمون منها الرأي الصائب لبناء مستقبلهم، وإن كان الأمر يومئذ يختلف طابعاً من الموقف الانشقاقي المتطرف الذي قد اتخذته اليوم قلة منهم لتمزيق الوطن التركي.

وقبل أن ننتقل إلى المرحلة التي نجد أنها أثمرت بعد هذه اليقظة بوجود جامعة تنافس الأزهر بمناهجها التربوية الغنية وقدرتها على إعطاء الشخصية القوية للطالب، نعم قبل ذلك يجدر بنا أن نعود ثانية إلى النسيج الاجتماعي الذي نلتقي فيه بجذور راسخة من الكيان العربي في هذه المنطقة التي كثير استغراب الباحث إلى حد كبير لأن هذه الجذور تعتبر من أنقى عصارات الوجود العربي في العالم.

والعائلات الرئيسية العربية هي:

1 ـ العائلة البرزنجية:

انتشرت هذه الأسرة من القدم في القرى الواقعة ما بين مدينتين سِعْرِد وماردين على الساحة التركية وامتدادها من الساحة العراقية، بضواحي مدينة الموصل (نينوى) وهي عائلة عربية عريقة، نشأت فيها شخصيات وزعماء أقوياء من أمثال الشيخ عز الدين البرزنجي الذي قاوم قوات الاحتلال الانجليزي للأراضي العراقية سنة 1924 م وقد فتكت مخالب الدهر بأوصال هذه الأسرة العربية الهاشمية في السنين الأخيرة، وأحاطت بها الجمودية وتحولت إلى طابع كردي، بحيث لا يكاد أحد من أبنائها يعرف لغتها الأصلية في الوقت الحاضر إلا القاطنين منهم في العراق.

---

(2) إن هذه القبائل متكونة من عدة عائلات معروفة، غالبها مبعثر على امتداد جنوب شرق تركيا، ابتداء من مدينة (أورنا) إلى تخوم الأراضي الإيرانية.

2 ـ العائلة العيناكافية:

وهي الأسرة التي اشتهرت باسم الشيخ فتح الله العيناكافي في العهد الجمهوري.

سلكت هذه العائلة تقاليد الصوفية كبقية العائلات العربية الشهيرة في المنطقة، وهي من صغرياتها، وتحتفل بها القبائل الكردية المتنقلة من أهل البدو.

3 ـ أسرة الشيخ فقير الله العباسي:

هذه الأسرة منحدرة من سلالة عباس بن عبد المطلب عم النبي ﷺ، كانت أسرة شهيرة حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي انتشر صيتها في المنطقة وتمتعت بمكانة مرموقة وتأثير واسع بين العشائر القاطنة في الشرق والجنوب.

فقد تعرضت هذه الأسرة إلى الشتات والانهيار من جراء الجهل المتفشي في صفوف أبنائها فالقلة التي لا تزال تتحدث بلهجة خليطة بين العربية والكردية من بقية هذه الأسرة تقيم في قرية يللو من ضواحي مدينة سعرد.

4 ـ أسرة الشيخ محمد الفرساني الهاشمي:

هذه الأسرة من أشهر العائلات العربية في المنطقة والمحافظة على كيانها العربي لاهتمام أبنائها باستخدام اللغة العربية في حياتهم اليومية والعمل على نشرها.

تؤكّد الروايات والأدلة الكتابية أن هذه الأسرة تتصل بالحسن بن علي بن أبي طالب، وقد نشأ بين أحضان هذه الأسرة شخصيات معروفة بالمعرفة والثقافة، بذلوا جهودهم في العمل على إزاحة ما قد استحدثت على حساب الدين الحنيف من بدع المتصوفة وخزعبلاتهم.

ولا يزال معظم أبنائها يتحدثون اللغة العربية حتى يومنا هذا.

5 ـ أسرة الشيخ موسى الخالدي:

الأمانات الكتابية التي نقلتها الأجيال إلى ورثة هذه الأسرة تشهد بأنها

متصلة بالصحابي سيف الله المسلول خالد بن الوليد رضي الله عنه.

ويقيم أبناء هذه الأسرة في سعرد التي فتحها جدهم، ويتحدثون اللغة العربية، ولهم صلة متينة بأسرة الشيخ محمد الفرساني المبعثرة في هذه المدينة وضواحيها.

6 ـ عائلة الشيخ أحمد التيلاني:

نسبة إلى قرية تيلان القريبة من مدينة سعرد. هذه الأسرة معروفة باسم: (المشائخ القادرية) لانتمائهم للشيخ عبد القادر الجيلاني الصوفي نسباً ومشرباً.

لا يكاد أحد من أبناء هذه الأسرة ينطق اللغة العربية لاختلاطهم واحتكاكهم بالجماعة الملتفة بهم من الأكراد، غالبهم يسكنون في المناطق الجبلية الواقعة بين مدينتي سعرد وبنايس.

7 ـ أسرة الشيخ صبغة الله الخيراني:

يزعم بعض الناس أن هذه الأسرة هي من امتداد السلالة الحسينية.

نالت هذه العائلة توقيراً وتعظيماً من سكان المنطقة على مدى القرن التاسع عشر كمرجع روحي للعشائر الكردية القاطنة بسواحل بحيرة وان. ثم تورطت بمحاولات سياسية ساذجة ضد الحكم العثماني طعناً فيه على أنه مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية مغترّة بطائفة من أتباعها المتعصبين، فلقيت نكالاً شديداً من الإدارة العثمانية وفرضت على بقية أبناء الأسرة الإقامة الجبرية في مدن غرب أناضول بعد تنفيذ حكم الإعدام على كبارها الأمر الذي غيّر الطبيعة الأصلية لهذه الأسرة تغييراً جذرياً وقضى على كل الملامح العربية والإسلامية فيها، حتى شاء القدر أن تتعاون هذه الأسرة يوماً من الأيام مع يهود سالونيك في مؤامرة القضاء على الإسلام.

8 ـ أسرة الشيخ محمد العمري:

هي عائلة عربية تدعى بأنها مسلسلة في صلب عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

يختلف اتجاه الرحلة الثانية التاريخية لهذه الأسرة عن بقية العائلات العربية، لأنها جاءت من بخارى واستقرت في قرية «ورتانس» بضواحي مدينة بتليسن هذه أيضاً من صغريات العائلات العربية المنتشرة في المنطقة، يسودها الآن طابع كرديّ، أبناؤها يتحدثون اللغة الكردية في حياتهم اليومية.

سلكت هذه الأسرة أيضاً تقاليد المتصوفة من التقشف والتطرفات السفسطائية كبقية العائلات المذكورة بتأثير عوامل اجتماعية، وعلى رأسها التستّر من العامة. وهناك عائلات عربية أخرى يستغني الأمر بعد هذا القدر عن التوسع في ذكرها، لكي أبادر بالرجوع إلى أصل موضوعنا الذي هو دراسة مسألة الجامعة الزهراء، وحتى لا نفقد الصلة بين لفائف الحديث المسترسل نحو هدفنا الحقيقي من هذه الدراسة.

بعد هذا القدر من التوضيح عن المنطقة يتبلور الأمر لنا بأن النهضة الثقافية والعلمية التي شهدها القرن التاسع عشر، لم تكن، إلا سراً مكنوناً لمقدرة هذا السواد العربي الخالص، فظهرت إلى العيان بظهور الدوافع التاريخية مع الأوساط المواتية له في هذه المرحلة.

هكذا يتلخص لنا ارتباط هذه النشاطات بالعوامل الاجتماعية السائدة في المنطقة.

أما العوامل المعنوية لهذه الحركة، فإنها لا تنحصر دون شك فيما إذا وصفناها بمجرد اليقظة للجماعات العربية، إحساساً بالحاجة إلى إحياء تراث الأمة فحسب. فإن هناك أسباباً عديدة قد لا يتجلى للباحث دورها وأهميتها في إثارة هذا الانطلاق لوقوعها موقع الدوافع الثانوية لهذه النهضة، كما لا يتبين بصفاء أن هذه الأسباب قد لعبت دوراً سلبياً في توجيه هذه الحركة وتطبيعها بعد الانبعاث بالقدر الذي كونت هي الطاقة الشاحنة للخطوة الأولى من هذه المسيرة، وهذا أمر في منتهى الغرابة، سوف يقودنا التحليل إلى معرفة حقيقته.

ولهذا فإن الأسباب المعنوية للنهضة العلمية يومئذ في منطقة شرق تركيا جديرة بالتأمل فيها لأنها في الحقيقة أحدث تشبه الانفجار المعبر عن صمود الإسلام، وعقيدته الحنيفية أمام تحدي النزعات المنبثقة من الفلسفة اليونانية

وأساطير اليهودية التي تراكمت في حاوية التاريخ ثم انحدرت إلى هذه المرحلة لتستولي على باطن المسلمين كما نجحت في الاستيلاء على ظاهرهم.

إلا أن هذه النهضة تحولت فيما بعد تحولاً خطراً عن الهدف الذي تصدت له فتكرر التاريخ كالعادة في نهاية المطاف، وذلك التحول يتمثل في مأساة ترتبط من جانب بالجامعة الزهراء.

فهذه المنطقة هي التي يسميها سكانها «كردستان» ـ أي وطن الأكراد ـ وكثيراً ما تثير هذه التسمية غضب الأوساط السياسية التركية، هذه المنطقة تعتبر من جهة الشمال امتداداً لساحة ذات أهمية كبيرة من الناحية التاريخية. وهي ساحة ميزوبوتاميا MEZOPOTAMIA التي يصفها المؤرخون بملتقى الحضارات للأمم السالفة من أمثال الكلدانيين والآشور والبابليين وغيرهم على امتداد الحقب التاريخية، ولذلك أصبحت في ذات الوقت ملتقى للثقافات المتنوعة بحكم توالي العديد من الأديان والمذاهب والتقاليد والأعراف على هذه الساحة.

وينبغي ألا نشك في أن بصمات التاريخ لا تمحى بسهولة عن وجه أي سطح أو مجتمع مرت عليها يده الجبارة، إلا أن هذه البصمات لا يندرج غالبها في القائمة البيضاء لحساب هذه الأمم.

وقلما يتخلص مجتمع من وبال أمة سبقته أو يحرم من نعمة استحقتها قبله، لهذا فإننا عندما نلقي النظر على هذه المنطقة نجد أن الأمم السالفة قد خلفت فيها أوساخاً من رسوبات عقائدها المضللة أكثر مما خلفت من القلاع المحصلة أو المدن المشيدة أو الصناعة المتقنة وأمثالها من آثار الحضارة البيضاء.

ومن مخلفات هذه المجتمعات المبادرة التي هي بمثابة قمامة التاريخ، كانت ولا تزال هناك جماعات وأقليات مختلفة الاتجاهات العقائدية من الصابئين والسريان والزيدية واليهود وطوائف النصارى بالإضافة إلى سالكي المذاهب الباطنية المتطرفة والمنشقة عن الإسلام، مثل النصيرية والدرزية وغيرها.

لقد كان الإسلام مهدداً إلى حد رهيب بتسرب أراجيف هذه الأقليات إلى معتقدات المسلمين في نهاية القرن الثامن عشر، بالرغم من كثرة المسلمين وتفوقهم على الصعيد السياسي.

إن هذا الضعف الاجتماعي المنحدر في قلب التاريخ الطارىء على المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة أسفر عن صدمة معاكسة له وهي النهضة العلمية والثقافية التي شهدتها المنطقة، وأثبت المسلمون بها كفاءتهم لحمل المسؤولية التاريخية بالوقوف أمام مخاطر هذه المرحلة الحاسبة.

فمن خلال هذه اللمحة تتلخص لنا الأسباب المعنوية التي استُمدت منها ميزات هذه المرحلة ولا يفوتنا أن نشير إلى أن وجود الجامعة الزهراء هو ثمرة هذه النهضة العظيمة.

الجامعة

ولدت شقيقة للأزهر:

إن التاريخ الصحيح يشهد للمسلمين من العرب وغيرهم، ويسجل في صفحاته الذهبية ما قد وصلوا إليه من السمو الروحي والانتصارات والمجد والعزة والشموخ في المجالات السياسية والعسكرية وتنظيم الحياة الاجتماعية وتطبيق العدالة إلى آخر زاوية من الأطراف المترامية في أرضهم، لخبرتهم الواسعة وكفاءتهم الفائقة المنبثقة من القرآن الكريم، وتعاليمه الخالدة.

كما يشهد لهم أيضاً بأنهم أول أمة أقامت مراكز علمية ضخمة بكل المعنى الذي يراد به من مصطلح «الجامعة» والذي يطابق مصطلح: UNIVERSITY الموضوع لنفس المعنى في المصادر العربية، مثل جامعة الأزهر الشهير بالقاهرة التي كانت منذ إقامتها مفخرة من مفاخر المسلمين، وسنداً قوياً ودليلاً واضحاً على ما قد ألهمهم كتابهم ودينهم من التمسك بأسباب العلم والمعرفة وشجعهم على تحقيق المزيد من الانجازات في مختلف اختصاصات المعارف والفنون.

فبرغم ذلك التاريخ الآثم الذي يشوه الحقائق ويحاول دائماً أن ينتصر للمتمردين على الإسلام ويطمس من خلال صفحاته السوداء معالم هذا الدين العظيم ومؤسساته العلمية وإنجازاته المجيدة الخالدة، ورغم أنف أولئك المذنبين الذين يحاكون هذا التاريخ الأسود بأقلامهم المسمومة، فإني أعلن هنا بأن الجامعة الزهراء (التي نحن بصددها في هذه الدراسة) قد سجلها التاريخ سنة 1202 من الهجرة، نعم تشرف تاريخ الحياة العلمية بمنشأ هذه الجامعة الجليلة التي برزت

إلى حيز الوجود لتنافس شقيقها الأزهر، أو بالأخرى لتصبح متممة له في إحياء التراث الإسلامي الأصيل، وتحقيق المنظور القرآني للبشرية، بالانسجام مع خصوصيات هذا العصر وتطورات المستقبل.

نعم أشرقت شمس الإسلام بعد حقبة مظلمة بمنشأ هذه الجامعة في المنطقة، فبدأت الجامعة ببث أزاهير العلم الإسلامي على الناشئة المسلمة وتنوير عقلها وتدريبها على متطلبات هذا القرن، وتحميلها المسؤولية التاريخية أمام القوى المتحدية للإسلام والمتنكرة هذه المرّة في أشكال وأساليب تختلف عن كل الأساليب المجرية في القرون السالفة.

إن هذه الجامعة الجليلة التي لا يكاد يعرف اسمها اليوم (حتى الكثيرون من أبناء المنطقة) للأسف الشديد (وستذكر الأسباب)، فضلاً عن بقية المسلمين في العالم، هذه الجامعة خرقت ظلمات القرن التاسع عشر رامزة إلى الطاقة المعنوية للمسلمين التي استمدوها منها في هذه المرحلة الحساسة ووقفوا صامدين بها أمام زحف المستعمرين وغطرستهم التي لم يعلم بها يومئذ أكثر أقاليم العالم الإسلامي.

إذن فإن عام 1203 هـ باعتباره العام الذي يقترن بانبلاج النهضة العلمية التي تتمثل في وجود الجامعة الزهراء، يرمز للمسلمين بإقليم (كردستان) إلى نقطة تحول من الركود نحو النشاط، ومن الوقوف إلى الانطلاق نحو مرحلة جديدة تدخل في سجل التاريخ بميزاتها الخاصة.

الأيدي التي صنعت هذه الجامعة:

لا شك في أن كل الانجازات والانتصارات المادية والمعنوية التي اكتسبها المسلمون على امتداد المراحل التاريخية وتطوراتها أشكال عديدة من مواهب المسلمين، ونتائج بارعة لقدرتهم المستمدة من القرآن.

فقد مرت بالمسلمين فترات عصيبة وحلت بهم كوراث عديدة، كاد أن يضمحل بها الإسلام بكل معالمه وآثاره إلا أن الصفات الراسخة في طينة الإنسان المسلم استطاعت أن تحبط كافة أشكال الدسائس التي مارستها المجتمعات الكافرة ضد قيم المسلمين بين الفينة والأخرى، ومتى وجدت هذه الروح ـ الزاكية الراسخة في جبلتهم ـ الفرصة السانحة لها انطلقت وأدت رسالتها من جديد.

فهذه الجامعة الزهراء ثمرة من ثمار هذه الروح الزكية، وإنها لصيغة الأيدي المؤمنة ومشروع مجسد للتصور الإسلامي الخالد، فهي بخلاف الجامعات المعاصرة لم تحصرها مجمعات من الأبنية المشيدة الضخمة ولم تطوقها أسوار ذات بوابات يزحف إليها آلاف الطلبة الذين لا تتجاوز غايتهم المتوخاة الارتقاء إلى الصف التالي، وتحقيق أحلام المستقبل الزاهر، المستقبل الذي كله متعة وابتهاج وانهماك في إشباع النفس النهمة بأصناف الملذات.

لكن هذه الجامعة كانت عبارة عن حجرات متواضعة ومبعثرة في القرى المنتشرة بأنحاء هذه المنطقة فكل حجرة منها كانت لصيقة بمسجد القرية في الغالب وكانت بمثابة كلية من كليات هذه الجامعة.

وابتداء من عام 1203 هـ انتشرت هذه الحجرات بقرى المنطقة ومدنها بعناية من الشيخ خالد البغدادي وجماعة من العلماء المنتسبين إليه، وعلى رأسهم الشيخ أحمد الخاني، ولهذا السبب سميت هذه المثابات العلمية بـ (المدارس الخالدية) طوال قرن كامل لم يكن اسم الجامعة الزهراء في كل هذه المدة شيئاً مذكوراً.

أما الشيخ خالد البغدادي رحمه الله، فإنه كان عالماً جليلاً فلكياً ملماً بعلوم مختلفة كالحساب والهندسة وطب النفس والروح، فضلاً عن معلوماته الواسعة وباعه الطويل في الفقه الإسلامي والفلسفة والشعر والأدب، له آثار جليلة تدل على شخصيته القوية وذكائه الوقاد ودرايته الحادة، ومعارفه المتبحرة مما زرع في نفوس مئات الآلاف من شباب المسلمين شوقاً متوقداً ورغبة متصاعدة نحو هذه الحجرات ونحو الدخول إلى بيئتها النيرة الخضراء.

إن المدارس الخالدية التي كانت كل منها تشكل خلية هامة لهذه النهضة وتعمل دوراً حيوياً على الصعيد الثقافي والتوجيهي للسواد المسلم بالمنطقة في بداية أمرها وإلى مرحلة معينة عالجت جوانب كثيرة من مشكلة (النظرية القرآنية) وأثرها في حل المفاهيم الجديدة للعصر واهتمت بتربية الجانب الروحي للمجتمع المسلم وتصحيح عقيدته بمكافحة البدع والإسرائيليات وأساطير المسيحية التي تسربت إلى معتقدات المسلمين في العهد المظلم.

ولكي نستوفي حقوق البقية من الأيدي التي صنعت هذه الجامعة العظيمة،

يجب أن نعترف بجهود العائلات العربية التي مرت الإشارة إليها، لأنها في الحقيقة هي المصدر الأساسي الذي كون الطاقة الحيوية لاستمرار النشاط العلمي والدراسي في هذه الحجرات بعد الشيخ خالد البغدادي وتلامذته.

فإن هذه المثابات العلمية المبعثرة في إطار مثلث ما بين دمشق ومدينة خاربوت العزيزية شمالاً (الواقعة في أواسط تركيا) وإلى مدينة أرض الروم (بأقصى شرقها) كانت هي اللبنات الأولى التي انتظمت على يد هذه العائلات في سلك واحد، ودخلت فيما بعد إلى محيط الجامعة الزهراء.

الفترات الزمنية التي مرت بها الجامعة:

فترة الإنطلاق:

هذه الفترة التي تبدأ من عام 1203 هـ تتميز بمحاولات التخلص من الجمود، واستيقاظ المشاعر إلى إحياء القيم المطموسة، فهي مرحلة كفاح متزن، أثمر بتحقيق أعظم الأهداف السامية، ألا وهي تطهير المسالك الإيمانية من خرافيات الباطنية ومخلفات الوثنية الفتاكة لعقيدة التوحيد الأصلية عن طريق هذه المثابة العلمية.

هذه الفترة التي يجوز أن نعبر عنها بمرحلة آمال زاهرة، كانت قصيرة جداً للأسف الشديد، وهي لا تتجاوز 40 سنة لأن هذه الآمال سرعان ما فوجئت باستحالة سريعة نتيجة ظهور النزعات التقشفية والسفسطائية بين طائفة رجال الدين الذين كانوا يتزعمون النشاطات العلمية والتوجيهية في هذه المثابات يومئذ، كما كانوا يشكلون سلطة روحية ذات تأثير أكبر من السلطة المحلية للإدارة العثمانية على هذه المقاطعة.

مرحلة النكسة، والعودة إلى الطريقة التقليدية:

إن جميع الباحثين ومن لهم الخبرة بالتاريخ يعلمون بكل وضوح أن الظلمة التي أرخت سدولها على المسلمين ابتداء من أواسط القرن الثالث الهجري، وعرقلتهم عن تحقيق الأماني القرآنية، وجردتهم من الوعي بالحقائق، وأعمتهم عن درك ما يرشد إليه الكتاب الإلهي من أسباب الرقي والتقدم والازدهار، لم تكن إلا نتيجة انحرافهم

عن الأخذ بالمعاني الصحيحة البينة لهذا الكتاب العظيم، واتباعهم للخرافات من مختلف الديانات البائدة ورسوباتها المضللة.

فقد كانت المناهج التعليمية في القرون الوسطى تستهدف إماتة الغرائز الإنسانية، وتدرب النفس على التقشف واستحقار الحياة الشاعرة، والخضوع الأعمى.

هذا، ومن الغريب أن المنطقة بعد أن أشرق عليها بصيص الهداية إلى التوحيد الخالص والثقة والعزيمة بانتشار المدارس الخالدية فيها أدركت مرحلة سوداء من جديد تكاد هذه الفترة الزمنية تكون أشبه بالقرون الوسطى بما شاعت فيها من القيم الرجعية والمناهج التعليمية المختلفة، وهيمن الضعف واليأس على الفنون.

هذه الفترة وقعت على تاريخ المنطقة ـ سواء من الناحية التعليمية وغيرها ـ كنقطة سوداء من منتصف القرن التاسع عشر حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى:

وإن هذا الوضع الرهيب لم يكن في الحقيقة هو الحالة السائدة على هذه المنطقة فحسب، بل كان حالة تشمل كافة المناطق والأقاليم من العالم الإسلامي مما جعله فريسة للدولة الغربية فوثبت عليه في النهاية وفككت أوصاله.

الغاية التي نريد أن نستخلصها من واقع هذه المرحلة بالرغم من سلبياتها هي أن الدوافع التي شجعت النفوس الشاعرة بالمسؤولية التاريخية أن تقوم بتأسيس جامعة علمية فريدة من نوعها في مثل هذا الوسط المظلم، لا شك أنها قد توفرت في ظروف هذه المرحلة نفسها، ولا غرابة في ذلك، لأن الضغوط السافرة عن عوامل هذه الفترة وتعاليمها الخرافية أصبحت هي الظاهرة البشعة التي فجرت عبوة الإيمان الصادق لفئة قليلة من أبناء المنطقة الذين وجدوا في أنفسهم الكفاءة والقدرة على مقاومة (بابوات الأساطير) وخرافاتهم وخزعبلاتهم التي كانت قد أوقعت الشلل في وعي المسلمين من سكان المنطقة وأورثتهم شخصية هزيلة ضامرة، وألبست عليهم الحقائق الإسلامية بصبغة مفاهيم الشرك والوثنية والضلال.

نستطيع أن نجزم بأن هذه المرحلة السوداء قد انتهت بانتهاء القرن التاسع عشر، ولكن ظروف القرن العشرين التي صبت الويلات على الأمة الإسلامية بأجمعها لم تكن أفضل من ظروف القرن السالف بالنسبة لرواد المعارف الإسلامية الذين

أعلنوا تسميتهم لهذه الجامعة بـ(الزهراء) في مستهل هذا القرن، بسبب معاناتهم لشدائده من الحروب الدامية والغزوات الثقافية والمذابح والاضطهاد.

مرحلة الصراع المرير:

يناسب المقام هنا أن نقول بأن الجامعة سميت (الزهراء) في بداية هذه المرحلة، وهي بداية القرن العشرين في نفس الوقت، ويعود الفضل في تسمية هذه الجامعة إلى العالم المناضل، سعيد النورسي الكردي رحمه الله تعالى (1960 م) الذي ناداه الناس «بديع الزمان» في كل حياته وبعد مماته، تلميحاً إلى المواهب التي اشتهر بها بين أقرانه.

لقد كانت ظروف السنين الأولى من هذا العصر ساحقة بكل القيم والمثل العليا من جراء الفوضوية السائدة على البشرية بأجمعها، وخاصة فإن العالم الإسلامي كان يومئذ معرضاً للخطر بشتى أنواعه بل كان مصطدماً من جميع الجهات بالكوارث والنكسات والمصائب في الداخل والخارج.

لذا فإن النتائج السافرة عن هذه الظروف الرهيبة المحيطة بالمسلمين أجبرتهم أن يشمروا عن ساعد الجد ويتخذوا مواقف حماسية لمقاومة القوى المتكالبة عليهم من كل صوب.

إن الجامعة الزهراء بمثاباتها العلمية المنتشرة على أنحاء المنطقة كانت ـ في هذه الظروف ـ معقلاً من معاقل الجهاد الإسلامي ضد الغزو الثقافي وبدع المتصوفة وهرطقة الزنادقة والخرافيات اليهودية والجهل والعمى لذلك فإنها كانت من أهم المراكز العلمية التي أضمرت لها الصهيونية دائماً، ودبرت الخطط لاكتساحها واستئصالها مدى العهد الجمهوري في تركيا.

إن هذه المرحلة بالنسبة للجامعة الزهراء هي مرحلة الصراع المرير في شتى الجبهات وفي شتى الميادين، وسنذكر الجوانب الهامة من هذا الصراع العنيف بقدر ما يسمح لنا المقام:

لقد كانت الدولة العثمانية على شفير من الانهيار في بداية القرن العشرين (وعلى حد تعبير القيصر الروسي) فإن (الرجل المريض) كان يلفظ أنفاسه الأخيرة، أما سكان

المنطقة المكونة من الأكراد والأقلية العربية، والجاليات التركية، فهنهم لم يملكوا شيئاً من الذخيرة والعتاد والمؤن ليدفعوا بها عن أنفسهم داهية الزحف الروسي من جهة، كما وأن هذه الظروف القاسية التي التفت بخناقهم، كانت تشغلهم عن الانتباه إلى مخططات اليهود الذين أتاحت لهم فرصة العمر خلال هذا الوسط المظلم أن يقوموا بحياكة المؤامرات ضدهم من الداخل.

إن شر اليهود كان أشد وأنكى على هذه المنطقة من الاستيلاء الروسي، ومن المجاعة التي ازداد عدد ضحاياها على مئات الألوف في مدة خمس سنوات بالإضافة إلى كل أشكال المآسي والمحن التي تعرضت لها منطقة (كردستان) من جرائها.

لأن الطائفة السبطائية SABATAISTES من اليهود التي لجأت إلى الدولة العثمانية في منتصف القرن السابع عشر الميلادي نتيجة الاضطهاد الذي تعرضت له من تصرفات محاكم التفتيش الأسبانية أصبحت في هذا الوطن الجديد هي المصيبة الكبرى والبلبلة العظمى، وهددت الكيان الإسلامي في تركيا، حيث إن هذه الطائفة المسماة الآن بـ(يهود سالونيك) أو (اليهود الدنما) كانت قد أعلنت إسلامها مكاء وتصدية في عهد السلطان محمد الصياد العثماني AWJI SULTAN MOHAMMED أي قبل ثلاثة قرون وبذلك استطاعت أن تتسرب إلى صفوف المسلمين الأتراك لتقيم أمامهم العقبات، وتسلط عليهم البلبلة، وتزرع بينهم الفتنة والشقاق، فتعرض الإسلام بعد ذلك في تركيا إلى أخطر الكواريث إلى يومنا هذا، وربما حتى يوم القيامة لأن هذه الطائفة الخبيثة دبرت أكبر الخطط شمولاً وخطورة على الإسلام والمسلمين، لم يشهد مثلها التاريخ، حتى أفردت في هذا الموضوع كتب ضخمة من قبل الباحثين.

إن الجامعة الزهراء تعرضت لخطر يهود سالونيك بطرق غير مباشرة في آواخر العهد العثماني، وكذلك مدى العهد الجمهوري كجميع المؤسسات العلمية والاجتماعية والاقتصادية في البلاد، وذلك بما أن اليهود السبطائيين كانوا يشغلون مناصب هامة في قلب الحكومات التركية قبل الجمهورية وبعدها مثل مدحت باشا، وجاويد بك، وحسن علي يوجيل وكثير غيرهم بالإضافة إلى سلطتهم الدعائية وسيطرتهم على كافة أجهزة الإعلام والمؤسسات الاقتصادية، وذلك لانتحالهم الشخصية المزورة وتنكرهم بالإسلام والقومية التركية وتظاهرهم الاصطناعي بالحماسة

الوطنية وغيرها من أخبث أشكال الحيل والمكر والخداع...

كلهم كانوا (ولا يزالون) يحملونِ الأسماء العربية الإسلامية مثل محمد وأحمد ومصطفى وعلي وغيرها مع أنهم لا يبرحون متمسكين أشد التمسك باليهودية في بيوتهم ويعضون عليها بالنواجذ، ويقيمون طقوس الديانة اليهودية فيها، ويتداولون العبرية في خلائهم (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون) هكذا هم شرار... يهود بالليل ومسلمون بالنهار.

إن هؤلاء الأشقياء كانوا يعملون وهم متأكدون من أن الجامعة الزهراء هي المصدر الغزير الذي سوف يهب الحياة لسكان المنطقة بالغيث المدرار من العلوم والمعارف مما نبههم إلى الأخطار الحديثة التي بدأت تهدد وجودهم المادي والمعنوي مثل الرأسمالية والشيوعية والعنصرية وما ينتج عن ذلك من أسباب الانهيار الخلقي من الإسراف والمجون والدعارة والإباحية والإلحاد وغيرها، كما كانوا متأكدين من أن الجامعة تنفخ في سكان هذه المنطقة روحاً جديدة يكسبون بها الكفاية لاستقبال مواهب العصر الجديد من التطورات العلمية والحضارية والمفاهيم الحديثة التي ستقوم عليها العدالة الاجتماعية وتفسير الإسلام المعاصر.

إن الجامعة كانت قد أثبتت صلاحيتها بصورة فعلية لتعليم المقومات العالية والضرورية لتكوين المجتمع الإسلامي المعاصر، إن الطليعة الأولى من أشبال هذه الجامعة، بسلوكها الرفيع ومواهبها النبيلة، تكفي لإعطاء الصورة الواقعية عنها دون حاجة ما إلى دليل آخر.

فجميع زعماء «الميليشيات» الذين ضربوا أمثلة رائعة في البطولة والبسالة والاقتداء لصد الحملات الروسية على أرض تركيا من عام 1914 م حتى 1918 م هم من ثمرة هذه الجامعة الجليلة.

لذلك فإن يهود سالونيك استمروا في تنفيذ مخططاتهم ومؤامراتهم الشيطانية ضد الجامعة الزهراء من غير هوادة في العهد العثماني وفي العهد الجمهوري على السواء وأسفرت هذه المؤامرات عن ظروف عصبية عانت منها الجامعة مدى سبعين عاماً حتى قضت مشيئة الله أن تأخذ مكانها الشريف بين أحضان التاريخ في نهاية الستينات وتتلخص نتائج هذا العدوان ليهود سالونيك ضد الجامعة في عدة نقاط هامة هي:

أولاً: لما عرفوا أنه من الصعب التسرب إلى صفوف الطلبة بالجامعة الزهراء، لوجود عقبات عديدة أمامهم، أهمها أن الطابع التنظيمي والتكوين الاجتماعي لطلبة الجامعة لم يسمح بنجاح التزوير في الشخصية، خاصة وأن اليهود السبطائيين كانوا متأثرين بالبيئة السائدة في المدن الرئيسية مثل اسطنبول وإزمير التي اتخذوا منها المقر منذ هجراتهم في القرن السابع عشر الميلادي مما جعل من المستحيل أن يتسللوا إلى الجامعة بالطرق المباشرة، لهذا السبب وبفضل سيطرتهم على اقتصاد البلد استغنوا أن يرهقوا أنفسهم، وحتى لا يكلفهم الأمر خسارة الأرواح وسوء السمعة استخدموا بطانتهم من اليزيدية والأرمن في مذابح وحشية ضد الطلبة بالجامعة، ذلك لأن اليزيدية طائفة بدائية من أخبث المجتمعات الوثنية، يسكنون بالمنطقة ما بين مدينتي سعرد وماردين، وهي جزء من المنطقة التي انتشرت فيها المثابات العلمية للجامعة، وبما أن من أهم معتقدات هذه الطائفة الخبيثة أنهم يعبدون الشيطان ويرون قتل طلبة العلم من أسباب السعادة والخلود الأبدي والنعيم السرمدي بعد الموت، استغلهم اليهود في شن حملات إجرامية على الجامعة الزهراء فكانوا يداهمون مثاباتها الواقعة في المناطق الجبلية بين الفينة والأخرى، ويختطفون الشباب الدارسين فيها ويقتلونهم كلما أتاحت لهم الفرصة، وقد استشهد مئات من طلبة هذه الجامعة على يد هؤلاء المجرمين الكفار وسقيت المنطقة بدمائها الطاهرة من عام 1919 م حتى عام 1924 م وحيث إن الإدارة المحلية لم تتمكن من السيطرة على هذه الطائفة فإنهم كانوا (ولا يزالون) من أعظم المخاطر على طلبة العلم في كل زمان ومكان.

ثانياً: بعد أن تمكنت هذه الشرذمة اليهودية المنافقة من التسلل إلى صفوف أول حكومة للجمهورية التركية وبأكثرية ساحقة حصلوا على إمكانيات واسعة ليواصلوا دسائسهم ضد ما قد تبقى من معالم الإسلام في الشعب التركي والأقليات المسلمة في تركيا، وأن يقوموا بالقضاء النهائي على الجامعة الزهراء بطرق غير مباشرة دون أن يرهقوا أنفسهم. وفور إعلان النظام الجمهوري أصدرت الحكومة قانوناً بعنوان (قانون النظام الدراسي الموحّد رقم: 1926/430 م) نص هذا القانون على إلغاء المدارس والجامعات ذات الطابع الإسلامي والقائمة على أسس الدراسة باللغة العربية.

ثم بدأ صراع عنيف بعد هذا الأمر السافر بين يهود سالونيك وبين الجامعة الزهراء استمر أكثر من نصف قرن ومن أهم الأحداث التي تعاقبت مدى هذا الصراع المرير هو الاضطهاد والمظالم التي تعرض لها العلماء والأساتذة لهذه الجامعة، وعلى رأسهم الإمام المناضل سعيد النورسي المؤسس الثاني لهذه الجامعة طوال خمسين عاماً بالحكم عليهم بين السجن تارة وبين النفي تارة أخرى. هذا بالإضافة إلى إتلاف عشرات الألوف من الكتب القيمة ذات الأهمية التاريخية والعلمية. وتعتبر هذه الجريمة من أعظم الجرائم التاريخية التي ارتكبتها الأنظمة والأيدي الشريرة ضد العلم والقيم المعنوية بعد جيش هولاكو الزاحف على بغداد سنة 1258 م.

الجامعة الزهراء بمناهجها التربوية الرائدة كانت عقبة رهيبة أمام الصهيونية

لقد كانت الصهيونية منذ نشوب فتنتها في أرجاء المملكة العثمانية، كانت تصطدم بعقبات كبيرة تمنعها من تحقيق آمالها في الفترة التي هددتها وجزمت بأن نجاح آمالها رهين بتنفيذ ما يرتبط بهذه الفترة من الخطط والمؤامرات، فمن كبريات هذه العقبات بل إن المصدر الرئيسي لكافة الأسباب التي كانت الصهيونية تنظر إليها بعين الفزع والتوتر أمام تطلعاتها وأمانيها في منطقة شرق تركيا، هو وجود الجامعة الزهراء، فلا شك في أنه كانت هناك منذ القديم عدة صلات تربط الشعب التركي بالشعب العربي اللذين يكونان جزءً كبيراً من الأمة الإسلامية، كما لا شك أن أقوى هذه الصلات ومصدرها كانت وحدة الدين ثم ارتباط الشعب التركي بهذا الدين عن طريق اللغة العربية التي كانت في نفس الوقت هي الرابطة الثانية بين الشعب التركي والأمة العربية.

فانطلاقاً من هذه الحقيقة، نجد محاولات اليهود ضد هذه الأمة تكمن أساساً في ضرب هذين العنصرين الدين واللغة العربية ولما كانت الجامعة الزهراء قلعة من قلاع اللغة العربية في منطقة شرق تركيا استوجبت الصهيونية على نفسها أن توجه قصفها إلى قلب هذه الجامعة قبل كل مناهضة كانت تقتضيها الاستراتيجية اليهودية لاستئصال الإسلام في هذه المنطقة.

ولكي يتعرف القارىء الكريم على مدى الطاقة المتفوقة لهذه الجامعة في حقل المعارف العربية، يجدر بنا إلقاء نظرة على المناهج التربوية للجامعة فيما يتعلق بدراسة اللغة العربية بالقدر المناسب.

لقد سبقت الإشارة فيما سبق إلى أن الجامعة الزهراء لم تكن صرحاً مشيداً من المباني ذات الأبراج العالية على الطريقة المتعارفة بالنسبة للجامعات المعاصرة التي تتحدى القلاع بعظمة هياكلها، وتحاكي جحافل النمل الأحمر بجماهير طلابها المزدحمة «مما يلاحظ أن يكون ظاهرها خيراً من باطنها». وإنما كانت عبارة عن مثابات علمية متواضعة انتشرت على المدن والقرى الواقعة بمنطقة شرق تركيا، وكان يرتبط بعضها ببعض في إطار مبادىء عرفية شاملة أقوى من أن تكون قوانين رسمية بحتة قاسية، وبالأحرى فإنها كانت جامعة شعبية، منبثقة من إرادة الشعب، وأمانة في ذمته ورمزاً لكيانه الإسلامي الراسخ.

بيد أننا نضطر من الجانب الواقعي أن نعترف بوجود فروق بين المناهج الدراسية في التطبيق من مثابة إلى أخرى وإنما تطرقنا إلى هذه النقطة حرصاً على إعطا الصورة الحقيقية للجامعة ككل مع ضرورة الإشارة إلى أن الجانب السلبي في حقل التدريس ظل تافهاً على امتداد قيام الجامعة حتى النهاية. وبالتحديد فإن هذه السلبيات كانت ناشئة عن متابعة الأساليب التقليدية في المثابات المنتشرة على شرق المنطقة وشمالها فقط. وهذا يعتبر أمراً استثنائياً لأسباب منها: أن جميع الأساتذة القائمين بمهمة التدريس في هذه المثابات كانوا من عناصر كردية، فلم تتوفر فيهم أذواق الإنسان العربي المثقف حتى تساعدهم على الأخذ بطرق التدريس المثلى والمتبعة في المثابات الجنوبية على نمط المناهج الحديثة والمطبقة في البلاد العربية.

ومن هذه المستثنيات: أن أصول الدراسة في تلك المثابات كانت مبنية على حفظ متون القواعد بصورة عفوية مثل ألفية بن مالك، والأنموذج المسند إلى الزمخشري وغيرها مما كان يستوعب معظم أوقات الطالب ولم يترك له الفرصة ليستغلها في تنمية استعداداته الفطرية وتطوير غرائزه الطبيعية وتوجيه طاقاته الفكرية والثقافية فيما هو أصلح له، إلا أن هذه الحالة كانت قاصرة على مجموعة صغيرة من المثابات.

لقد كانت المواد والمقررات التربوية للجامعة مستمدة من التراث الأصيل في حقل الدراسات الإسلامية واللغة العربية على السواء حتى إن معظم الكتب الخاصة بالمراحل الدراسية العليا كانت تتكون من مؤلفات العباقرة وأساطير اللغة العربية الذين أصبحت اليوم آثارهم من أقوى المراجع العلمية التي يستنبط منها الباحثون ويرجع إليها العلماء كما أنها تعتبر من أقيم جوانب التراث التاريخية والعلمية التي خلفها أولئك العباقرة من أمثال: الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي والعلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري، وعبد الرحمن نور الدين الجامي وغيرهم، بالإضافة إلى أن طريقة الاستدلال في حل معضلات التركيب كانت معتمدة على الشواهد المنقولة من آثار النوابغ وآراء القدامى من أئمة النحو المشهورين بوضع قوانين الإعراب من أمثال أبي الأسود الأولى وابن عمرو بن العلاء والخليل الزاهيدي والفرزدق والكسائي وسيبويه والأخفش وابن جنى وغيرهم.

صحيح أن المناهج المطبقة في بعض كلياتها كانت تحتاج (إلى حد معين) من التطوير والتعديل نظراً إلى أنها كانت تقليدية بكتبها المطولة وشروحها المملة للأذهان لبعد غاياتها واستقصاء المسائل فيها، إلا أن هذه المناهج كانت في نفس الوقت مستوحاة من طريقة المحققين ومستمدة من آثارهم المعروفة بشمول بحوثها وقوة الحجة في أسلوب تفصيلاتها وعمق تحليلاتها، وعلى سبيل المثال فإن كتاب حل المقاعد الذي يعدّ من أبرز الكتب الجامعية المنافسة لمؤلفات السابقين واللاحقين في ميدان علوم القواعد يقدم في باب من مباحثه نموذجاً من أدق مسائل القياس بين كل من (البدل) و(عطف البيان)، ويبين الفروق التي يتميز كل منها عن الآخر بأسلوب متين يلقي به الطالب منشوده لوفرة ما يسجل من جزئيات هذه المسألة وضوابطها.

وكذلك استحسنت أن أورد مثالاً آخر في كتاب شرح المغنى وهو من الكتب المقررة بالمرحلة الثانوية في هذه الجامعة ذلك أن مصنف هذا الكتاب قد اعتنى بذكر موانع الصرف ضمن أبيات (من البسيط)[3] تكاد تكون أفضل حصراً وأبلغ تعبيراً وأحسن توضيحاً لهذه المسألة النحوية، وهي:

---

(3) البسيط: بحر من أبحر العروض (وستة عشر بحراً) ووزنه: مستفعلن فعلن مستفعلن فعل.

موانع الصرف تسع كلما اجتمعت	اثنتان منها فما للصرف تصويب
عدل وصف وتأنيث ومعرفة	وعجمة ثم جمع ثم تركيب
والنون زائدة من قبلها ألف	ووزن فعل وهذا القول تقريب
كذاك واحدة قامت مقامها	الجمع وألفا التأنيث تجويب

إن اللغة العربية كانت محوراً أساسياً للفلسفة التربوية بالجامعة الزهراء نظراً إلى أنها ركن من أعظم الأركان العلمية للقاعدة التي نسقت عليها جميع أصناف العلوم الإسلامية ولهذا السبب الهام فإن قوى الصهيونية في تركيا لم تتجاهل يوماً من الأيام هذه الحقيقة بحيث جعلت نصب عينها أن تكثف ضرباتها القاصمة على هذا الركن العظيم دون رحمة أو توقف وربما كانت الصهيونية على علم أكثر من المسلمين الأتراك بأن اللغة العربية هي بمثابة أكسير الحياة للإسلام وعلومه وأدابه ومؤسساته، وإنه لا يمكن التعبير عن عظمة الإسلام ومقوماته وتعاليمه الخالدة، إلا بتلك الروح السحرية الكامنة في اللغة العربية كما كانت على يقين أيضاً بأن اللغة العربية هي العروة الفولاذية التي يتمسك بها جميع الشعوب المسلمة بالرغم من اختلاف لغاتها المحلية بما لهذه اللغة من الدور الهام في ربط بعضهم ببعض وبما لهم من الاهتمام البالغ بها من تقديس وتدريس واشتياق وشغف.

إن العقبة الكبرى التي لم يستطع يهود سالونيك أن يقتحموها ليقضوا على اللغة العربية في المنطقة الشرقية كانت هي الجامعة الزهراء لأن القانون الصادر سنة 1926 م بمنع تدريس اللغة العربية والذي لا يزال معمولاً به لم يحقق قسطاً كبيراً من آمال اليهود، ولأن الجامعة استمرت في مسيرتها خمسين عاماً آخر تقريباً) بعد صدور هذا القانون. إلا أن المشكلة انتهت بالنسبة لأعداء اللغة العربية بانتهاء الجامعة الزهراء نتيجة دسائسهم ومؤامراتهم الرهيبة التي دبروها بشتى الوسائل وبدون انقطاع.

المأساة في العهد الجمهوري والصمود إلى النفس الأخير:

يجب الاعتراف بالتفوق اليهودي في فنون ووضع الخطط والمؤامرات ضد الشعوب وقيمها، وخاصة ضد الإسلام والمسلمين بكل معنى (الاستراتيجية).

إن اليهود قد اكتشفوا منذ القديم بأن القضاء على أية أمة لا يمكن إلا بالقضاء على قوتها الروحية ونظمها الأخلاقية والاجتماعية.

إلا أن أساليب القضاء على القيم المعنوية تختلف كل الاختلاف عن أساليب الحرب الساخنة، لذلك فإن سرّ نجاح اليهود في محاربة كثير من الشعوب يكمن في خبرتهم للتمييز بين هذين الأمرين، وهذا هو السرّ الذي انتصرت به الطائفة اليهودية المتنكرة بالصبغة التركية ـ الإسلامية على الشعب التركي منذ ثلاثة قرون، فقد ضرب يهود سالونيك مثالاً في النفاق الرهيب في هذه المحاولة التي بهرت العقول.

إن الجامعة الزهراء كانت هي القوة المحركة لمشاعر المجتمع المسلم، وانتباهه إلى ما يحيق به من خطر هذه الطائفة المنافقة، ولهذا فإنها أصبحت هدفاً من الأهداف الرئيسية للحملات اليهودية الغاشمة أكثر من مثيلاتها من مؤسسات التربية والتوجيه.

لقد كانت الطائفة اليهودية السبطائية قد ركزت جودها منذ أن استلمت المهمة من جدها (سبطاي زيفي) المنافق في منتصف القرن السابع عشر، وبذلت جهودها لتعبث بالقيم الإسلامية حتى تتمكن من إفصام العرى التي تربط الشعب التركي بالمجتمعات المسلمة في العالم. فتهوى به إلى منزلة الخضوع للآمال اليهودية، ولم تنجح في هذه المؤامرة إلى حد كبير حتى آواخر العهد العثماني.

وما أن وثبت هذه الطائفة على السلطة في العهد الجمهوري حتى بادرت بإصدار (قانون النظام الدراسي الموحد) مستهدفة بذلك الحلول إلى القطاع التعليمي الذي من شأنه تمهيد سبل العبث بمقومات الوجود المعنوي للشعب وتدمير قيمه الروحية حتى يصبح انهياره من السهل في أمد قريب.

أما الجامعة الزهراء فكانت بمثابة ضمان قوى للمحافظة على قيم الشعب المسلم في تركيا. وكانت تسلك اتجاهاً منسجماً مع واقع العصر ممهدة للطالبين سبل تحقيق الطموحات والتطلعات الحضارية الإسلامية الخالدة، بالإضافة إلى أنها كانت تمهد سبل التلاقي في المستقبل القريب بين تركيا والبلاد العربية والإسلامية

بإعداد جيل مثقف خبير باللغة العربية والمعارف الإسلامية.

لذلك فإن انتهاء الجامعة الزهراء أسفر عن فجوة كبيرة في مجال الثقافة الإسلامية، ومن النتائج الخاسرة لهذا الحدث أن الجناح الشعبي الذي طالما يخلص للإسلام ويواصل صراعه مع التيارات الصهيونية المهيمنة على الحكومات، قد بدأ يعاني من قلة العناصر ذات الخبرة باللغة العربية في هذه السنين الأخيرة. وظهرت الخطورة عندما بدأ الحوار بين تركيا والبلاد العربية بعد السبعينات، وبلغ الأمر إلى حد مخجل أثناء تبادل العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع هذه الدول، وهذه الخسارة بلغت إلى درجة حادة، حتى إن الشركات التجارية، وخاصة شركات المقاولة التي تعاقدت مع البلدان العربية على تنفيذ مشاريع كبيرة في مجال التشييد والعمران، أعلنت حاجتها إلى الخبراء باللغة العربية عن طريق أجهزة الإعلام، وأتذكر أن هذه الإعلانات استمرت فترة طويلة من الزمن دون أن يلبيها أحد من المواطنين، فضاق الأمر بهذه الشركات ذرعاً حتى اضطرت أن تستخدم في هذا المجال من أبناء مدينتي أنطاكيا وكركوك العراقية الذين أصبحوا بأنفسهم من أكبر المشاكل على هذه الشركات لقلة خبرتهم باللغة العربية. وخاصة عندما حملوا مهام الترجمة الفنية والمسؤوليات الإدارية، والقيام بالحوار مع الجهات ذات العلاقة، فتمخض الأمر عن صورة فاشلة واصطدمت الشركات بخيبة الأمل في هذه النظرة إلى حد بعيد.

إن المجالات العلمية أيضاً خالية من الخبراء باللغة العربية في تركيا، وهذا أمر في غاية الخطورة بالنسبة لحقل الدراسات الإسلامية.

وكدليل على هذه الحقيقة نشير إلى مقال لأحد شيوخ الأتراك، نشرته جمعية الدعوة الإسلامية في كتاب صدر تحت عنوان: (الندوة العالمية حول ترجمات معنى القرآن الكريم)[4] وشاع أن هذا المقال ليس هو النص الذي تم نشره في الكتاب المذكور، إنما هي ترجمة النص الأصلي المدون باللغة التركية، وجاء ذلك لعجز صاحب المقال أن يدون رسالته باللغة العربية مع ما يدعي أنه من أساتذة العلوم

(4) الطبعة الأولى: 1391 من وفاة الرسول ﷺ عنوان المقال: نظرة إلى تفسير القرآن في تركيا صفحة: 149 -163. بقلم الدكتور بدر الدين جتين آر.

الإسلامية بكلية الإلهيات في تركيا، ويؤكد على ذلك صياغة المقال وما ورد فيه من الدلائل.

لقد كان أمل الصهاينة أن يدحرّجوا الشعب التركي إلى هذا المستوى، وقد انتصروا لأنهم مهدوا هذا الطريق أولاً بالقضاء على المؤسسات الإسلامية وعلى رأسها الجامعة الزهراء.

هذا، ولا يحيق خطر بأي شعب من شعوب العالم أشد من أن يتنكر العدو بسلوكه الشعبي ويتستر من وراء مظاهره القومية، ويتسرب بذلك بين صفوفه، ومتى نجح العدو في هذا الأسلوب من الخبث، فإنه دليل قاطع على أن ذلك الشعب قد أصبح على وشك أن يندرج في قائمة التاريخ للأمم التي يرثيها ليكون عبرة لمن بعدها.

وبهذا فإننا نستطيع بكل سهولة أن نميز بين الأسلوبين للاحتلال الصهيوني في كل من تركيا وفلسطين فإن كلاهما محتلتان في الحقيقة، ولكن مصيبة هذا الاحتلال بالنسبة لتركيا أدهى وأمر، لأن العدوان الذي يغتصب أرض الإسلام في فلسطين اليوم يعترف بيهوديته بل ويعتز بها إذن فإنه عدو معروف بظاهره وباطنه، وبالتالي يمكن محاربته حتى النصر أو الموت. أما العدو الذي يحتل تركيا ويستعبد الشعب التركي فإنه يدعي الإسلام في الحين الذي يجني فيه على الإسلام والمسلمين بأبشع أساليب المكر والخداع، دون أن يشعر الشعب بأدنى شيء من هذه اللعبة الخبيثة والمحاولة الخطيرة.

إن الجامعة الزهراء كانت على بينة من هذه الحقيقة قبل سبعين عاماً، لذلك بذلت قواها في تنبيه مشاعر الشعب حول استعدادات يهود سالونيك، وأطماعهم ونواياهم الخبيثة، وعندما أصبحت الجامعة خطراً على دسائسهم ارتكبوا سلسلة من الجرائم ضدها وهي:

أولاً: اتفقوا على إلغائها ضمن سلسلة من حملاتهم التشريعية التي استهدفوا بها القضاء على الروح الإسلامي في حقيقة الحال وليس الأمر كما يدعي بعض المتملقين المداهنين الذيول بأنها كانت تستهدف «القضاء على المظاهر الدينية المختلفة التي لا علاقة لها بجوهر الدين والتي لم تكن سوى عادات وتقاليد

موروثة منذ مئات السنين».

وبداية من عام 1926 م أصبحت الجامعة الزهراء غير معترف بها، فدخلت الجامعة بهذه الكارثة في أزمة حادة، لأنها غدت غير موجودة اعتبارياً، وبالرغم من ذلك فإنها ظلت صامدة في مسيرتها التربوية من غير أن تعترف هي بهذا القانون ولا بالجهة المصدرة له، ثم بدأت الجهة الصهيونية بشن حملات دعائية قامعة ضد الجامعة وخاصة فإن المحافل الماسونية اليهودية كلفت بطانتها وعملاءها من أمثال خليل خُلقي أفندي (عضو المجلس النيابي لمدينة سعرد) الذي كان يناديه الناس فيما بينهم (خنزير خلقي أفندي) ومحمود نديم بك (عضو المجلس النيابي لمدينة سعرد أيضاً) وإلياس خواجة أفندي (عضو المجلس النيابي لمدينة سوش) كلفتهم المحافل الماسونية بحملة شعواء من الدعاية القامعة ضد الجامعة في أواسط العامة لقطع الإمدادات والدعم المادي الذي كان يقوم به جمهور العشائر من سكان المنطقة لتمويل الجامعة.

ثانياً: اهتم الجانب اليهودي في الحكومة بتطبيع الوسط السياسي نحو اتجاه مساير مع المتصوفة والدراويش والمشعوذين الذين كانوا يلحقون أضراراً معنوية جسيمة بتعاليم الإسلام ومفاهيمه، لأن هذه الزمرة الرجعية المتخلفة كانت في نفس الوقت جبهة معادية للجامعة الزهراء بسبب الأهداف التي تبنتها الجامعة من الإصلاحات الفكرية والعقائدية والثقافية في صفوف الشباب المسلم لتنمية جانبهم الروحي والوجداني، وتحريرهم من عبودية غير الله ووضع اللبنات لبناء حضارة إسلامية شاملة.

فبذلك ضربت الحكومة صفحاً عن كل ما كان يفعله الخرافيون وجماعات التكايا من المغالات والشطحات رغم القانون الصادر بتعطيل نشاطاتهم المتطرفة، ذلك لتحقيق أهداف ماكرة، منها: أن محاولات واتجاهات هذه الجماعات الخرافية كانت تزيد البلة في طينة الوضع المتنكس على المسلمين المتحضرين وتسيىء إلى سمعة الإسلام في أواسط الناشئة الصاعدة التي كانت في اعتبار اليهود المتأسلمة رصداً هاماً سيقوم في المستقبل القريب بدور الترسيخ للآمال اليهودية في روح الشعب إذا ما استولت الكراهية للإسلام على فكرة هذه الناشئة كنتيجة للشكوك

والتشوش المتخمض عن خرافيات هذه الجماعات المتعصبة.

ومن هذه الأهداف الماكرة أيضاً: أن المتصوفة وشيوخ الطريقة كانوا يتمتعون بسلطة واسعة على قطاعات الشعب، فكانوا يلبسون على الناس أصالة الإسلام ووضوحه وسهولته وواقعيته، ويخدرون عقولهم بأفكار غامضة معقدة، مما جعل من هذه الأفكار تزيد في جهل الناس وتفسد ذوقهم وتجعل منهم جماعات كسالى مثل قطائع الغنم وبالتالي كانت تسهل استغلالهم في نفس الوقت، فهذه الحالة السلبية السائدة على سكان المنطقة كانت تمهد الفرصة لتحقيق أهداف أعداء الإسلام تلك الأهداف التي كانت الغاية منها استئصال الإسلام بكامله.

ثالثاً: إن عصابة يهود سالونيك المتنكرة في صفوف حكومات الجمهورية لما يئست عن القضاء على الوجود المادي للجامعة، وذلك بحكم الطبيعة الجغرافية القاسية التي كانت تكتسب المنطقة بها مناعة من تدخل القوات إليها، وبعد أن تأكدت بأنها سوف لن تنجح في تحقيق هذا البغية بالعنف خلال المدة التي كانت تحرص أن تقتلع الجامعة من جذورها. بدأت هذه المرة تركز جهودها على طمس الوجود المعنوي للجامعة.

وعلى رأس الأهداف التي طالما شنت المحافل الماسونية دعايتها الشيطانية القامعة لطمسها، كان هو اسم (الزهراء) رمز العلم الإسلامي الزاخر، وعنوان النور الساطع الفاخر. لقد استطاعت هذه الجامعة العظيمة أن تتحدى غطرسة اليهود مدة طويلة وأن لا تبالي بشرها، لكن حملاتها الدعائية التي لم تعرف الهوادة والفتور، جاءت أشد خطورة من أنها لو كانت غارات مسلحة.

فغلبت أخيراً بهذه الدعايات المضللة على عقلية سكان المنطقة ونفذت إلى مشاعرهم بحيث أصبح اسم (الزهراء) لا تتداوله الألسنة عادة على المستوى الذي كان يحظاه في الماضي القريب حتى داخل مثابات الجامعة نفسها. ثم تقلصت المصادر التي كانت تمول الجامعة على كر السنين بحكم هذه الدعايات الماكرة، فأثرت هذه الحرب الفكرية والنفسية على الضمائر والعواطف والسلوك حتى في صفوف سكان المنطقة ولعبت دوراً خطيراً في صد انتباههم عن الرمز

الذي كان يمثل أهمية الجامعة ويعبر عن عظمتها.

رابعاً: إن جميع التجارب التي مارسها يهود سالونيك من عام 1923 م، لإحباط النشاطات الدراسية والتربوية في مثابات الجامعة الزهراء رغم كثافة هذه التجارب، كثيراً ما كانت تنتهي بالفشل وخيبة الأمل ولما تأكدوا بأن كافة أساليب الكيد والحيل التي جربوها في سبيل هذه البغية سوف لن تمكنهم من تحقيقها بسهولة، فإنهم بادروا بتأسيس معاهد الأئمة والخطباء عام 1940 كتجربة أخيرة نهائية للقضاء على الجامعة وعلى الإسلام في تركيا، لأنهم في الحقيقة لم يتربصوا الدوائر بالجامعة إلا تخطياً وإقداماً على ما هو أشد من ذلك ألا وهو العبث بالقيم الإسلامية وتمييع الحقائق وإلباسها على الناس بالطرق التي تمنع الإطلاع على مستوى الخبث والخطورة المقرونة بهذه الحيل.

وعلى أثر هذه المبادرة ركزت القوى اليهودية جهودها على نشر دعايات كثيفة بين صفوف الشعب بأن الحكومة قد غيرت اتجاهها السلبي في النظر إلى الإسلام، وإنها قد رأت من الضروري أن توافق على إقامة مدارس دينية لسد الثغرات التي حدثت في المجال التربوي منذ عام 1926 م وحاولت هذه القوى اليهودية أن تمارس أسلوباً ماكراً في إقناع الشعب وكسب ثقته بهذه المدارس الجديدة حيث إن الشعب لم يكن على ثقة من تصرفاتهم.

وهل يحتاج الأمر إلى دليل أعظم من هذه الوثيقة التاريخية التي سوف نسجلها فيما يلي، يشعر الشعب بعدها بأدنى ثقة فمن هؤلاء اليهود الذين أعلنوا حقدهم على مقدساته بعد أن ظلوا يدجلون وينافقون طيلة ثلاثة قرون، ثم قاموا بالتعبير عن إخلاصهم للشعب ودينه حتى يتمكنوا بذلك من إنزال ضربتهم الأخيرة على قلب الإسلام عن طريق هذه المدارس الجديدة ليعشش الجهل والغفلة والعمى.

وإليكم الوثيقة فيما يلي: وهي رسالة صادرة من وزارة الداخلية التركية بتاريخ: 1943/5/17 م ـ أنقرة تحت رقم: 653 موجهة إلى رئيس هيئة التحرير لصحيفة سبيل الرشاد:

النص التركي(*):

ترجمة الوثيقة:

الجمهورية التركية

وزارة الداخلية

المديرية العامة للمطبوعات

الرقم/ 653

الموضوع: فيما يخص بالرسول محمد

1943/5/17 م

السيد المحترم

تلقينا رسالتكم، ورداً عليها: فإننا لن نتسامح بالنسبة للقيام بخلق جو ديني، وإيجاد وسط يثمر بفكرة دينية للشبيبة سواء عن طريق النشر أو بأي وجه من الوجوه.

(*) مقتبسة من كتاب: الدين والعلمانية DIN VE LAIKLIK للأستاذ بروفرور علي فؤاد باشكيل ـ صفحة: 12 الطبعة: 16000/ دار سوغماز للنشر والطباعة/ 1966 م اسطنبول.

هذا، ومع ما نقر لحضراتكم من العلم والفضيلة إلا أن ظروف الوقت الحاضر لا تسمح لهذا القبيل من الدعاية كما ستقدرون ذلك.

وداد نديم ثور
مدير عام للمطبوعات

هكذا وصلت الخطورة إلى هذه الدرجة، وأخيراً تحققت آمال يهود سالونيك إلى حد كبير، لأنهم استطاعوا أن يثيروا فتنة رهيبة بالنظر المستخف إلى الإسلام وتعاليمه ومفاهيمه بين قطاع واسع وإن لم تكن على مستوى الشعب كله، فأصبحت القيم القرآنية مداراً للسخرية والشكوك في المحافل والمجالس.

ولولا خروجنا عن نطاق الموضوع لاستعرضنا ما تحار له العقول وتثور به الغيرة الإيمانية من محاولات اليهود بشتى أساليب الحيل والخيانة والبهتان والنفاق، قاموا بها وهم متنكرون بالإسلام، فكان استئصال الجامعة الزهراء التي كانت عقبة كبيرة تمنعهم من القضاء على للإسلام. وبحكم الطبع فإن الجامعة باتت أمراً ثانوياً بالنسبة لهذه المشكلة، لأن أية مصيبة مهما كانت فإنها تهون دون ما يتعرض له الإسلام مباشرة. وقد أحاقت المحن بالجامعة يوماً بعد آخر إلى أن حلت بها الكارثة الكبرى عام 1974 م.

مصطلحاتنا العلمية باللغة العربية

في حاجة إلى توحيد

الدكتور: الطاهر احمد يحيى

لقد شدني إلى هذا الموضوع ما نلاحظه خلال قراءاتنا اليومية في الكتب والمجلات الدورية والتقارير العلمية من اختلافات متباينة في تناول الألفاظ والمصطلحات العلمية بين قطر عربي وآخر بل بين فرد وآخر في نفس القطر أو المؤسسة العلمية، وقد وصل هذا الاختلاف وهذا التباين حدًا يصعب معه فهم محتوى الموضوعات المكتوبة فهماً دقيقاً، كما تسبب في تضييع كثير من الوقت والجهد من أجل التدقيق في فهم بعض الألفاظ، وقد يضطر المرءُ إلى الرجوع إلى بعض المصادر الأخرى لفهم موضوعها.

والأمثلة على هذه الاختلافات وهذا التباين كثيرة جداً تبدأ من بعض الأمور السهلة والمتمثلة في الأساسيات الرياضية أو العددية مثل الكتابة بالأرقام العربية مرة وبالأرقام غير العربية مرة أخرى في نفس الكتاب أو المجلة أو في نفس الموضوع بل وحتى في الصفحة الواحدة وترتب على ذلك التباين نوعاً من الإرباك للقارىء فهو يقرأ الصفر «0» خمسة أو الخمسة صفراً إذا كانت مفردة ويقرأ هذا الرقم «10» عشرة ويقرأه غيره خمسة عشر وهكذا.

وقد ترتب على هذا الخلط إرباكاً لطلابنا في الجامعات والمعاهد العليا مما أدى في كثير من الأحيان إلى أخطاء جسيمة في الوصول إلى الحلول السليمة لبعض الأمثلة والمسائل الحسابية أو العددية المهمة. كما أدى هذا الخلط في الكتابة إلى أخطاء أكبر جسامة عندما استعمل الكتاب الفاصلة «,» في كتابة الأعداد مخلطين في ذلك بين معناها في العربية والأجنبية مثال ذلك رقم « 675,000 » وهو بالمفهوم السائد في معظم الأقطار العربية العدد ست مائة وخمسة وسبعون لأن الأصفار على يمين الفاصلة لا تعني شيئاً أو هي كسور إذا كانت هناك أعداداً أخرى غير الصفر مثل «6,7 » ويعني ستة وسبعة أعشار. ولكن بعض الكتاب العرب قد أخذوا هذه الفاصلة من غير العربية واستعملوها لتدل على خلاف العربية فالرقم « 675,000 » قد يعني لديهم ست مائة وخمسة وسبعين ألفاً وهذا في نظري خلط بين اللغة العربية واللغات الأجنبية.

ومن أمثلة هذا التباين في الألفاظ والمصطلحات عند العرب أيضاً أنه إذا قرأت في كتاب ما أن معدل الأمطار في منطقة ما هو 400 مم «أو 400 مم» فستجده في كتاب آخر 400 ملم وفي آخر 400 مل. وكل هذه القيم في الواقع تشير إلى كمية مطرية واحدة وهي أربعمائة ملليمتر وكلمة «ملليمتر» ذاتها بالحروف قد تكتب بعدة طرق أو أشكال فهي قد تكتب كذلك أوقد تكتب مليمتر أو مللمتر وهكذا...

والأمثلة على هذا التباين كثيرة ومتعددة وفي جميع المجالات العلمية ناهيك عن بعض المصطلحات التي لم يجد لها العلماء العرب حتى الآن تعريباً مناسباً فهي لا زالت تكتب بالعربية بنفس نطقها باللغة الأجنبية أو أنها تعرب بحسب القطر العربي الذي ينتمي إليه الكاتب وهذا قد يكون أحياناً أسوأ لأنه قد يفهم هذا التعريب عربياً ولا يفهمه آخر. فكلمة «SOIL PROFILE» على سبيل المثال لا الحصر يعربها علماء التربة العرب الليبيون والمصريون «قطاع التربة» ويعربها العلماء العراقيون وربما غيرهم «مقد التربة»، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى أو تعد.

كل هذه الاختلافات وغيرها تحتاج في نظري إلى توحيد، ولا يتأتى ذلك وبدون أدنى شك إلّا بتوحيد الجهود وبتنسيق عربي موحد حتى لا نعطي الفرصة

لإدخال الشكوك في لغتنا العربية ومقدرتها العلمية فهي ملأى بالألفاظ والمصطلحات العلمية وهي أقوى وأغنى من أية لغة أخرى. إنها لغة القرآن، لغة العصر، لغة العلم، أما على المستوى القطري وأقصد هنا في الجماهيرية فأقترح تكوين لجنة أو مجلس لتتبع ودراسة هذا الأمر بدقة وجدية.

تاريخ الدعوة الاسلاميّة في ماليزيا

الدكتور. وان عزمي

المقدمة (*):

إن ماليزيا في الوقت الحاضر تعتبر بلاداً اسلامية لأن أغلبية سكانها من المسلمين، وهي جزء من العالم الاسلامي الكبير.

لقد وصلت الدعوة الإسلامية إلى أرخبيل الملايو منذ زمن بعيد يرجع إلى عهد الرسول ﷺ قبل منتصف القرن السابع الميلادي كما يرجحه تاريخ حركات التجارة العربية في جنوب شرقي آسيا، وكما قدره مؤتمر ميدان سنة 1965 م، وذلك بطريقة سليمة هادئة بطيئة على أسس من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن كما أمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ في قوله تعالى: ﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن...﴾[1].

(*) التعليقات المسبوقة نجمة (*) من اعداد الأستاذ الدكتور أمين توفيق الطيبي من قسم التاريخ بكلية التربية جامعة الفاتح.

(1) القرآن الكريم - سورة النحل - الآية 125.

والبريا كجزء من أرخبيل الملايو استقبلت أيضاً الدعوة الاسلامية عندما وصلت هذه الدعوة إلى المنطقة في القرن السابع الميلادي.

وقد تحركت الدعوة الإسلامية في ماليزيا منذ وصولها اليها ببطء وهدوء وبطريقة سلمية حتى ظهر بين سكانها عدد من المسلمين في أنحاء متفرقة وازداد عددهم تدريجياً حتى ظهر مجتمع اسلامي، وهذا المجتمع الاسلامي تطور حتى قامت فيه بعض الدول الاسلامية مثل دولة كانتـن الاسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي، ودولة ترغكانو الإسلامية في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي (1303 م). وقد تقدمت الدعوة الإسلامية تحت حماية هذه الدول واستطاعت أن تخطو إلى الامام بخطوات ثابتة قوية إلى أن أصبحت للاسلام سيادة في ماليزيا كلها في الوقت الحاضر.

موقع ماليزيا[1]:

تقع ماليزيا في وسط جنوب شرقي آسيا وهي في شكلها الهلالي قريبة إلى خط الاستواء بين خطي العرض 1 -7 شمالاً وبين خطي الطول 100 -119 شرقاً. وهي تحتل منطقتين واضحتين، منطقة شبه الجزيرة الماليزية الممتدة من برزخ «كرا» إلى مضيق جوهور ومنطقة صباح وساراواك في ساحل الشمال الغربي من جزيرة بورنيو.

ويفصل هاتين المنطقتين مسافة 750 كيلومتر تقريباً من جنوب بحر الصين وتتاخم شبه الجزيرة الماليزية تايلاند في الشمال، وفي ا لجنوب يفصل بينها وبين جمهورية سنغافورة مضيق جوهور عبر جسر صغير. وفي الغرب يفصلها عن جزيرة سومطرة الأندونيسية مضيق ملاقة. بينما تقع جزر الفلبين في الشمال الشرقي من ولاية صباح.

The External Information rivision, Ministry of Foreiver Affairs, Malaysia ماليزيا باختصار (Pereptakan Media (Malaysia) Sdn. Bnd, 198 انظر: ص 13 -22

(2) وزارة الخارجية: ماليزيا باختصار (مطبعة ميديا (ماليزيا) (1981)ـ انظر: ص 7 -31.

المكان الذي جاءت منه
الدعوة الاسلامية إلى ماليزيا

اختلف المؤرخون في تحديد المكان الذي جاءت منه الدعوة الاسلامية إلى ماليزيا لما يأتي:

أولاً - قبل عام 1883 م.

قالوا انها جاءت من بلاد العرب مباشرة.

ومن هؤلاء سر جون كرفورد Sir John Crawford[3] وقال:

إن العرب قد وصلوا إلى ارخبيل الملايو في عصر الملاحة البحرية كحَملةِ الإسلام إليها.

يؤيد هذه النظرية ما يأتي:

1 - الروايات الصينية تفيد أن معاوية مؤسس الدولة الأموية (41 -60 هـ/ 661 -680 م)، وهو مؤسس الأسطول الاسلامي، قد خطط مشروعاً لغزو أرخبيل الملايو سنة 674 م، لكنه ألغى المشروع حينما وصل إلى علمه أن تلك المنطقة يحيط بها الأمن والاطمئنان والعدالة تحت حكم ملكة سيما Sima[4].

وهذه الرواية تدل على أن العرب قد عرفوا أرخبيل الملايو واهتموا به منذ القرن السابع الميلادي، وأنهم قد قاموا فعلاً بالنشاط التجاري الواسع منذ أوائل العصور كما قال ت.و. أرنولد[5].

في الواقع أنه قد ثبت في التاريخ أن التجار العرب هم تقريباً واسطة الصلة بين الهند والبلاد العربية من قبل الميلاد، أو كانوا أكثر أهل البلاد العربية صلة بالهند، وسفنهم هي التي كانت تقوم بنصيب كبير في نقل التجارة بين الهند

---

(3) Crawfurd, Sir John, Vol. 11. pp. 256- 260

(4) S.Q. Fatimi: Islam comes to Malaysia. p. 69

(5) T.W. Arnold: The Preaching of Islam (London Luzu & Company, Third Edition- 1935) p. 363

وبين هذه البلاد، ومن الطبيعي أن يكون التجار والبحارة العرب بحكم عملهم أكثر صلة بالهنود، كما كانت لهم معرفة ودراية بالمدن الهامة الواقعة على الساحل الطويل ساحل ملبار بل كانوا يذهبون إلى وراء ذلك في خليج البنغال وبلاد الملايو وجزر اندونيسيا حتى كونوا لهم جاليات عربية في بعض ثغور هذه البلاد[6] وفي ماليزيا نجد «ملاقة» (ولاية على الساحل الغربي لماليزيا)، وقال بعض المؤرخين إن كلمة «ملاقة» مأخوذة من كلمة «ملاقاة العربية بمعنى» «السوق» أو مركز تجاري[7] لأن هذا المكان كان مركزاً تجارياً هاماً للتجار العرب قبل مدة طويلة من وصول پاراميسوارا Paramiswara (مجت اسكندر شاه Megat Iskan-dar Shah) مؤسس الأسرة الحاكمة في أول دولة ملقا الاسلامية (1403 م - 1511 م).

وقد ازدهرت «ملاقة» - وكذلك پاسى Pasai (بشمالي سومطرة) - سنة 757 م بعد الحريق الذي حدث في قرى الفرس والعرب في كنتون Canton بالصين في هذا العام، لأن البواخر الصينية اضطرت إلى أن تسافر إلى ملقا - وپاسى Pasai - للاتصال بالتجار الفرس والعرب[8].

وهذا معناه أن ملاقة قد ظهرت كميناء تجاري هام منذ عام 758 م أي قبل وصول پاراميسوارا Parameswara إليها حوالي ستة قرون.

وقال رنود Reinaud: «من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر - حتى وصول البرتغال - كان العرب هم الأسياد بدون منازع على التجارة مع الشرق»[9].

ظهور الاسلام في ماليزيا:

قد ذكر في الرواية الملايوية (قصة راجا - راجا - پاسي) (قصة ملوك پاسي Pasai) أن أول ملك من ملوك أرخبيل الملايو أسلم هو «ميرا سيلاو Mera

---

(6) T.W. Arnold: The Preaching of Islam, p. 363

(7) Harry Miller:

(8) Dr. Omar Amin Husin: Sejarah Bangsa Dan Bahasa Melayu: hal. 69

(9) T.W. Arnold: The Preaching of Islam. p. 363

Silau، ملك سمودرا، بشمال سومطرة، وقد أسلم هذا الملك على يد الشيخ اسماعيل الذي أرسله شريف مكة إلى سمودرا لادخال هذا الملك في الاسلام، وبعد أن أسلم هذا الملك، أدخل معه شعبه في الاسلام[10].

ومن پاسي انتشر الإسلام إلى ماليزيا وعلى الأخص بعد أن أسلم پاراميسوارا Paramesuara، أول ملوك ملقا، عام 1414 م (أي حوالي عام 813 هـ) وتزوج أميرة پاسية مسلمة، وتسمي باسم «مجت اسكندر شاه» فصارت ملاقة منذ ذلك التاريخ دولة اسلامية ومركزاً من أهم مراكز الدعو الاسلامية في جنوب شرقي آسيا كلها.

ثانياً ـ بعد عام 1883 م:

ظهر مؤرخ هولندي اسمه سنوك هرجرونج C. Snouck Hurgrouje (1857- 1936) بنظرية تقول إن انتشار الاسلام في ماليزيا جاء من الهند. فهذه النظرية وإن كانت تعتمد على الاحصاءات القليلة إلا أنها تلقي قبولاً عند المثقفين[*].

وقد لخص بروفسور بريان هاريسون Professor Brian Harrison هذه النظرية بقوله: إن جنوب شرقي آسيا ينظر دائماً إلى الهند ـ لا إلى الفرس ولا إلى العرب ـ للحصول على الالهام الثقافي مع الاعتبار التجاري. لهذا فإن قبول الاسلام لدى أرخبيل الملايو يتوقف أولاً على قبوله عند الهنود الذين كان لهم اتصال تجاري بين الهند وجنوب شرقي آسيا. فقد ظهرت الظروف الملائمة في القرن الثالث عشر الميلادي حينما وضع الاسلام قدمه القوية في الجنوب الغربي والشمال الشرقي للهند تحت سلاطين الأتراك بدلهي، فحينئذ نجد الاسلام عن

---

(10) Abdullah Haji Musa Lubis: Kesah Ragaz Pasai

(*) يقول زين الدين المعري صاحب كتاب (تحفة المجاهدين) وهو من مؤرخي مليبار في القرن السادس عشر من دخول الإسلام إلى ساحل مليبار بغربي الهند: (وغالب الظن أنه إنما كان بعد المائتين من الهجرة.... وما اشتهر عند مسلمي مليبار أن إسلام الملك المذكور (صاحب كاليكوت كان في زمان النبي ﷺ فلا يكاد يتضح له شيء) ص 25.

طريق التجار المسلمين في كوجرات (Gujarat)، من ميناء كمبي Cambay، قد انتقل إلى الخارج[11].

الأسس التي بنوا عليها تأييدهم:

بنوها على الأسس الآتية:

1 ـ الاتصال التجاري الوثيق بين الهند وأرخبيل الملايو. ولما أسلم التجار الهنود جاؤوا إلى أرخبيل الملايو ومن بينها ماليزيا ـ بدينهم الجديد.

2 ـ قال بن رونكل Van Roncel: هناك أدلة كثيرة من الناحية العقيدية والأدبية واللغوية ـ واكتفى بذكر دليل واحد من الناحية اللغوية ـ فقال: مثلاً نجد كلمة «لا باي» Labai، وهي من جنوب الهند مأخوذة من كلمة «لابايجم» «Labaigam» أو التاجر.

3 ـ اكتشاف ج. أي موكوتتي J.E. Mouguette في عام 1912 م، ومن هذا الاكتشاف كونوا رأياً على أن بلاطات الضريح الأولى قد استوردت من ميناء كمبى بكجرات (Gujarat).

في الواقع أن هناك أدلة كثيرة تثبت وجود المسلمين في الصين منذ زمن بعيد حوالي إلى عام 677 م أو قبله؛ ومما يدل على ذلك لوحة منقوشة في مسجد سنكفو الجامع (742 م)[12].

وقد ازداد عدد المسلمين بالصين نتيجة للعلاقات التجارية الوثيقة بين التجار المسلمين من العرب والفرس مع الصين واتخذوا كانتون ميناءها مكاناً لتجمعهم ومركزاً لتجارتهم فازدهرت المدينة بهم. وقد وصف المسعودي هذا الازدهار في كتابه «مروج الذهب» (كتبه سنة 336 هـ ـ 947 م وأعيدت كتابته سنة 345 هـ ـ 956 م) فقال: «خانفو (كانتون) مدينة تجارية عظيمة تدخل إليها السفن الواردة من البصرة وعمان وسيراف ومدن الهند وجزائر الزابج والصنف»[13].

(11) Harison «Brian» South- East Asia: A Short History (London, 1957) p. 43

(12) دائرة المعارف الإسلامية، ص 465.

(13) نفس المرجع، ص 465.

(والصنف شيرنكر في مؤلفه Post and Reise-routen. الصفحة 82 وما بعدها: أن الصنف Tshanf عين سامية Tshimpa أي جنوب الهند الصينية. . .)[14] ومن كانتون انطلقوا إلى الهند وإلى أرخبيل الملايو، وحيث أن هناك أدلة تاريخية تدل على أن البواخر الصينية قد وصلت إلى ماليزيا غربها وشرقها، فلا شك أنهم قد وصلوا أيضاً إلى شرقي(*) ماليزيا، وخصوصاً أنه جاء في التواريخ الصينية أنه قد قامت فعلاً دولة ملايوية هامة في كل من كلنتن وترنجانو وفهنج (كلها في شرقي شبه جزيرة الملايو) قبل أي دولة مثلها على الساحل الغربي بمدة طويلة، وجميعها أكثر استقراراً من المستعمرات التجارية الهندية «على الساحل الغربي من شبه الجزيرة»[15].

من هنا يظهر بوضوح أن الساحل الشرقي لشبه جزيرة الملايو (ماليزيا الغربية حالياً) ليس مكاناً مجهولاً وبعيداً عن الطريق التجاري بل أنه من الطرق التجارية الهامة حتى إن الصينيين كتبوها (رسموها) في الخريطة الخاصة بهم.

هل جاءت الدعوة الاسلامية إلى ماليزيا من الهند أو من الصين عن طريق البر (شمالي شبه جزيرة الملايو)؟

إن البحر ليس هو الطريق الوحيد إلى ماليزيا من الهند أو من الصين، بل إن هناك طريقاً آخر بريا. فمن الهند كان هناك طريق بري من البنغال وما ينفور وآسام. وقال بروفسور. س ماجوندر:

«إن النفوذ الهندي الذي وصل إلى ماليزيا ليس بطريق البحر فقط بل كان هناك طريق آخر بري من البنغال وما ينفور وآسام. وكانت الموجات من التجار والحجاج (الهند وسينين وغيرهم ارتحلوا وترددوا بين الهند والشرق الأقصى) وأنهم وصلوا إلى جنوب بورما عن طريق اراكن، وإلى شمال بورما عن طريق مختلفة عند سلسلة فتكوى Patkoi من جبال ما نفور، ومن بورما إلى مارتبن Martaban ثم تحركوا إلى طريق كرا Kra، ومن ثم دخلوا إلى شبه جزيرة الملايو»[16].

---

(14) نفس المرجع السابق.

(*) شرقي ماليزيا: أي شرقي شبه جزيرة الملايو، ماليزية الغربية حالياً.

(15) Malaysia Official Year Book 1963, p. 30

(16) S.Q. Fatimi: «Islam Comes To Malaysia». p. 18

ولا شك في أن التجار المسلمين في الهند أو الصين قد سلكوا أيضاً هذا الطريق عندما أرادوا الوصول إلى شبه جزيرة الملايو عن طريق البر.

اكتشاف الآثار الاسلامية في الصنف (شامبا) (بكمبوديا المتاخمة لتايلند)

اكتشفت آثار اسلامية في الصنف Sanfs (بكمبوديا المتاخمة لتايلند). وهذه الآثار الاسلامية تدل على أن الاسلام قد ظهر في الطرف الشمالي من ماليزيا الغربية في القرن الحادي عشر الميلادي ـ ولم يكن قبل ذلك ـ أي قبل الفتح الاسلامي في البنغال على يد اختيار الدين محمد بن بختيار الخلجي بحوالي قرن (حيث أن الفتح الإسلامي قد تم في عام 589 هـ/ 1193 م).

ولكن الأخبار الدورية الصينية عام 958 م ـ كما ذكر في تاريخ أسرة سونج في عهد هسين تي Hsient-te (954 ـ 959 م) ـ قد أكدت وصول مبعوث مسلم اسمه «پو ـ هو ـ سن P'u-Hu-San (أبو الحسن) إلى الامبراطور الصيني)[17] وهذا يدل على أن الدعوة الإسلامية في «الصنف» قد ظهرت قبل القرن الحادي عشر، وإذا أضفنا إليه ما تذكر كتب التاريخ من أن التجار المسلمين الذين وصلوا إلى الصنف قد تحركوا إلى الجنوب فمروا داخل تايلند وتوقفوا في مركز تاكوافا Takuapa التجاري (غربي كرا Kra)، وهو من أهم المراكز التجارية بأقصى شمالي شبه جزيرة الملايو من القرن السابع الميلادي إلى القرن الحادي عشر الميلادي فظهرت الدعوة الإسلامية بتايلند عام 667 م على أيدي أخوين فارسيين وهما الشيخ أحمد والشيخ سعيد، وقد عين الشيخ أحمد مسؤولاً عن الشؤون الإسلامية فيها[18]. . . . . كان هذا تأكيداً لصحة القول بأن الدعوة الإسلامية في الصنف قد ظهرت قبل القرن العاشر بمدة طويلة.

إن التجار المسلمون بعد أن توقفوا في مركز تاكوافا Takuapa التجاري أخذوا يتحركون إلى داخل شبه جزيرة، إلى داخل شبه جزيرة الملايو (ماليزيا الغربية) متجهين إلى مراكزها التجارية في كدح، وترنجانو، وربما خرجوا من

---

(17) S.Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia. p. 52

ميناء كدح Kedah إلى پاسي Pasai، بشمالي سومطرة، وإلى غيرها من المناطق التجارية بأرخبيل الملايو فانضموا إلى إخوانهم التجار المسلمين المترددين إلى الهند والصين بطريق البحر.

وقد ذكر بعض المؤرخين أن كدح هي أول ولاية في شبه جزيرة الملايو زارها وسكن فيها التجار المسلمون من العرب والفرس والهنود منذ القرن التاسع الميلادي [19].

وقد أكد هذه النظرية أخذت الاكتشاف الأثري الإسلامي في ولاية كدح (بماليزيا الغربية) عام 1965 م، وهذا الاكتشاف عبارة عن شاهد القبر الحجري الذي اكتشف في مكان اسمه «تنجونج اغكريس Tanjong Inggeris» بمديرية لغكر Langgar، ستة أميال من الورستار Alor Star عاصمة كدح، ومكتوب عليه بالحروف العربية هذه العبارة: «شيخ عبدالقادر بن حسين شاه اليرح[*]، 291هـ» الموافق 904 م، وهذا القبر يعرف الآن باسم «كرامة توك تنجونج سربن هيجو»[20] أي كرامة الشيخ تنجونج ذي العمامة الخضراء.

وهذا الاكتشاف الحديث قد يؤدي إلى إثبات عكس النظرية المشهورة القائلة بأن الدعوة الإسلامية قد وصلت إلى شبه جزيرة الملايو عن طريق پاسي Pasai (بشمالي سومطرة) بمعنى أن الدعوة الإسلامية قد وصلت إلى پاسي Pasai عن طريق كدح (بشبه جزيرة الملايو)، لأن هذا الأثر الإسلامي الذي اكتشف حديثاً أقدم من التاريخ المكتوب عن شاهد قبر الملك الصالح، أول ملك مسلم في سمودرا (بشمالي سومطرة)، وهو أنه توفي عام 1297 م (أو 1307 م) وأقدم من التاريخ المكتوب على شاهد قبر فاطمة بنت ميمون بجاوه الشرقية، قرب سورابايا (بجزيرة جاوه)، وهو عام 1082 م[21] وهذان الأثران يعتبران من

(18) مجلة الوعي الإسلامي ـ السنة الثالثة ـ العدد 31، غرة رجب 1387هـ/ 5 اكتوبر 1967 م ـ انظر: ص 77، 78.

(19) إبراهيم شكري: سجارة كراجأن ملايو فتاني ـ ص 22.

(*) اليرح: وكما راري، عندما زرت هذا القبر عام 1981، ان الصحيحة هي كلمة عالم».

(20) مجلة مستيك ـ تاهون كـ25 ـ بيلاعن 10 ـ (مجلة ملايوية بالحروف العربية ـ السنة 25 ـ العدد 100) ـ انظ ص: 33.

(21) S.Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia. p. 38

أقدم الآثار بالإسلامية في أرخبيل الملايو.

ولكن هذه النظرية الجديدة تحتاج إلى مزيد من البحث وتقصي الحقائق لإثباتها وتعزيزها.

تاريخ ظهور الدعوة الإسلامية في ماليزيا

يمكن أن نستنتج من تاريخ الحركات التجارية في جنوب شرقي آسيا ما يأتي:

1 ـ إن أول احتكاك بين المسلمين والشعب الماليزي قد حدث في القرن السابع الميلادي أو عام 674 م[22]، وذلك أن للعرب علاقة تجارية واسعة وثيقة منذ قبل الميلاد مع كل من الصين والهند وأرخبيل الملايو، وكانوا أسياد البحار من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر، وقد أنشأوا مراكز تجارية في كل مكان وصلوا إليه حتى أرخبيل الملايو.

وقد سمع الشعب عن الإسلام منذ وصوله إلى هذه المنطقة حوالي منتصف القرن السابع الميلادي ودرسوه من ذلك الوقت فاعتنقه منهم أفراد سكنوا في أنحاء ماليزيا المختلفة وكذلك في الجزائر المجاورة لها من أرخبيل الملايو وأيضاً في بعض البلدان المجاورة بشمال شبه جزيرة الملايو.

لقد ظهرت الدعوة الإسلامية في الصنف Sanf(شامبا)، بأقصى شمالي شبه جزيرة الملايو (ماليزيا الغربية) في القرن السابع الميلادي كما اعترفت بذلك الأخبار الدورية التاريخية في هذا القرن، ودلت على ذلك الآثار الإسلامية المكتشفة فيها، وظهرت أيضاً في تايلند وفي كدح وغير ذلك من الأمكنة الساحلية التي كان يتردد عليها التجار المسلمون في ذلك القرن.

وبعد دخول الإسلام للبلدان الساحلية الهندية غربها وشرقها في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي، ازدادت الدعوة الإسلامية ظهوراً وانتشاراً لأن كثيراً

---

(22) S.Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia. p. 69

من الهنود التجار في تلك الولايات قد أسلموا وجاؤوا إلى ماليزيا وساهموا في نشر الدعوة فيها وفي غيرها من أرخبيل الملايو - فدخل كثير من أبناء البلاد في الإسلام: وقد اكتشف في ولاية كلنتن، بشبه جزيرة الملايو عام 1914 م دينار أثري منقوش فيه الكلمات العربية «الجلوس كلنتن 577»[23] (الموافق 1161 م)، ودل هذا الدينار الأثري على أن دولة إسلامية قد ظهرت وقامت في ولاية كلنتن في آخر القرن الثاني عشر الميلادي، واكتشف في ولاية ترنجانو المجاورة لكلنتن حجر أثري في عام 1922 م[24] ومنقوش عليه باللغة الملايوية وبالحروف العربية العبارات التي تتعلق ببعض الأحكام الفقهية التي طبقت في ولاية ترنجانو في ذلك الوقت والتاريخ المنقوش عليها هو 702 هـ[25] (أي الموافق سنة 1302 م أو 1303 م) وهذا يدل على أن دولة إسلامية قد قامت في ترنجانو في أول القرن الرابع عشر الميلادي.

وفي أوائل القرن الخامس عشر الميلادي قامت دولة ملاقة الإسلامية على الساحل الغربي من شبه الجزيرة الملايوية (بماليزيا الغربية)، وهي أول دولة ماليزية اسلامية قوية اتسعت وكبرت وصارت إمبراطورية إسلامية مجيدة (1510-1459 م)، واضمحلت على أثر قيامها دولةُ ماجا ياهيت الهندوسية التي سادت هذه المنطقة قروناً طويلة.

انتشار الدعوة الإسلامية في ماليزيا

قبل أن نتكلم عن انتشار الدعوة الإسلامية في ماليزيا، يستحسن أن نمر سريعاً بالأوضاع الدينية، السائدة بداخل ماليزيا في بداية ظهور الدعوة الإسلامية فيها، وكيف وجدت الدعوة الإسلامية طريقها وسط ظلام الشرك والكفر والوثنية حتى ظهرت في نظر العالم قائمة على قدميها قوية عظيمة وسائدة على ماليزيا

---

(23) Saa'd Shukri Haji Muda: Detikz Sejarah Kelentan (Pustaka Aman press, Kelantan, Cetakan Pertama, 1971), hal. 28.

(24) مصبحاً: دراسة تاريخ ترنجانو - باللغة الملايوية، وبالحروف العربية - المجلد 2، ص 22.

(25) نفس المرجع السابق.

ومنطقة جنوب شرقي آسيا كلها.

وقد دخلت البوذية من الهند إلى ماليزيا منذ أوائل القرن السابع الميلادي ثم سادتها وغيرها من أرخبيل الملايو تحت حماية امبراطورية سريويجايا البوذية(*) التي ظهرت عام 670 م أو 673 م ثم اتحدت مع الدولة البوذية في جاوه الوسطى قرب جوكجاكرتا، وهي دولة سليندرا Sailendra البوذية بسبب المصاهرة بينهما[26].

وقد بلغت سريويجايا قمة عظمتها في القرن الحادي عشر الميلادي ودخلت كثير من الولايات تحت سلطتها ومن ضمنها ماليزيا، ولكنها بدأت تضعف بعد ذلك عندما ظهرت دولة أخرى جديدة صاعدة وهي دولة جاوه الهندوسية التي بدأت تقتطع من الولايات التابعة لها ولاية بعد أخرى حتى لم يعُدْ لهذه الولايات وجود عندما وصل ماركو بولو Marco Polo، الرحالة البندقي إلى سومطرة في طريق عودته إلى الصين عام 1292 م ـ بعد أن أقام في الصين إحدى عشرة سنة ـ ولم يذكر قط اسم «سريويجايا» وإنما ذكر فرلك Ferlak (أي يرلك Perlek) وقال: «إن هذه المملكة ـ ينبغي أن تعرف ـ كان يتردد عليها التجار المسلمون الذين أدخلوا الشعب في الشريعة المحمدية...»[27].

ظهر لنا أن الدعوة الإسلامية قد لعبت دورها بنشاط في أيام امبراطورية سريويجايا البوذية حتى قامت مملكة پرلك الإسلامية كما شهدها ماركو بولو Marco Polo عام 1292 م، وكما ذكرت الأخبار الدورية الصينية المعاصرة إن هذه المملكة قد وطدت قدمها في پرلك عام 1281 م[28].

وقد استطاعت هذه الدولة الإسلامية الفتية الصغيرة أن تحافظ على

(*) امبراطورية سريويجايا: هي بوذية كما قال «انسكلوفيديا بريتانيكا» المجلد 14 (1959) ص 711، وهي هندوسية كما ذكر في Malaysia Official Year Book, 1963, Vol. 3, pp. 19, 30، وكما قال الدكتور قيصر أديب مخول في كتابه «الإسلام في الشرق الأقصى».

(26) N.J. Ryan: Sejarah Semananjung Tanah Nelyu. hal. 11

(27) S.Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia p. 38

(28) نفس المرجع السابق.

استقلالها الذاتي وأن تعيش في أمان بين القوتين العملاقتين اللتين ظهرتا في القرن الرابع عشر الميلادي، وهما:

الأولى: قوة موانج تاي (تايلند) البوذية في شمالي شبه جزيرة الملايو والتي فرضت نفوذها في المنطقة حتى غطى معظم شبه جزيرة الملايو: **والثانية**: قوة ميجاياهيت الهندوسية (1293 -) السائدة في أرخبيل الملايو.

دولة ملاقة الإسلامية (1511 -1414 م):

في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي فر من پالمبنج Palembang، عاصمة إمبراطورية سريويجايا، فاراميسوارا Parameswara، أمير هندوسي، إلى شبه جزيرة الملايو، واستوطن تماسيك(*) ثم اغتصب السلطة فيها وصار حاكماً عليها.

وفي عام 1398 م أو عام 1400 م قامت تايلند بالهجوم على تماسيك وابادتها، ففر فارامسيوارا مرة أخرى ومعه أتباعه حوالي ألف نفر، إلى الشمال ووصل إلى ملاقة فاتخذها مستقراً له ولأتباعه، وأنشأ فيها عام 1403 م دولته الجديدة وهي دولة ملاقة، فاعترفت بها الصين عام 1405 م، واستطاع في عام 1409 م أن يتخلص من النفوذ التايلندي بعد أن نال من الصين كل تأييدها السياسي.

وفي عام 1414 م (أي حوالي عام 813 هـ) أسلم فاراميسوارا وتزوج أميرة پاسية مسلمة، وتسمى باسم «مجت اسكندر شاه Megat Iskandar Shah» فأصبحت ملاقة منذ ذلك التاريخ دولة إسلامية ومركزاً من أهم مراكز الدعوة الإسلامية في جنوب شرقي آسيا كلها، وانطلق من مينائها الدعاة وانتشروا في جميع أنحاء أرخبيل الملايو، كما قال سر ريشارد ونستيد(29).

(**) تماسيك: سنغافورة.

يقول ماركو بولو من مملكة)Perlek) ما يلي: -

(كان سكانها وثنيين إلا أنهم بعد احتكاكهم بتجار المسلمين فإن كافة السكان اعتنقوا الدين الإسلامي وهذا القول ينطبق فقط على سكان المدن أما سكان الجبال فيعيشون كالوحوش، يأكلون لحوم البشر ويعبدون أشياء كثيرة، ومن عادتهم أن يعبدوا أول ما تقع عليه أبصارهم في الصباح (ص 252 من (رحلات) ماركو بولو طبعة (Perjuin) (لندن).

(29) Sir Richard Winsted: Malaya And Its History. p. 37

وقد وصلت دولة ملاقة الإسلامية قمة عظمتها وأصبحت القوة الأولى في جنوب شرقي آسيا عام 1470 م وعلى الأخص بعد سقوط إمبراطورية مجاياهيت الهندوسية نهائياً عام 1474 م، واستمرت إلى عام 1511 م، وقد دخلت تحت حكمها شبه جزيرة الملايو كلها ومن ضمنها فتاني(*) وسنغافورة، وجزائر ريو ولينجا ومعظم الولايات الساحلية سومطرة مثل أرو، روكن وسياك وكمبراندر اجيري.

انتشار الإسلام:

لقد انتشرت الدعوة الإسلامية في أيام دولة ملاقة الإسلامية (1414 م - 1511 م) إلى جميع أنحاء شبه جزيرة الملايو كلها وإلى الولايات الساحلية بسومطرة التي دخلت تحت حكم ملاقة الإسلامية مثل أرو، وروكن وسياك، وكمفر، واندراجيري.

وانتشرت أيضاً إلى جاوه وذلك عن طريق التجار الجاويين، ومعظمهم من توبان Tuban وجريسيك Gerisek، الذين جاؤوا إلى ملاقة وأسلموا ورجعوا إلى بلادهم حاملين معهم الدعوة الإسلامية[30].

ومما يدل على أهمية ملاقة كمركز لنشر الدعوة الإسلامية في جنوب شرقي آسيا حينذاك أنه ذكر في «سجارة ملايو» (تاريخ الملايو) أن الشيخ أبا اسحاق أحد كبار العلماء في مكة، قد أرسل تلميذه الشيخ أبا بكر بكتاب العقيدة (يتكلم عن صفات وأفعال الله تعالى) إلى ملاقة في عهد حكم السلطان منصور شاه (1459 -1477 م)[31] وذلك لنشر العقيدة الإسلامية الصحيحة في أرخبيل الملايو (وجنوب شرقي آسيا).

(*) فطاني: ولاية ملايوية في جنوب تايلند. دولة إسلامية مستقلة من سنة 1424 م إلى سنة 1782 م، ودخلت تحت الاحتلال التايلندي منذ سنة 1782 م.

(30) A.Q. HA.S Sejarah Islam, hal 364.

(31) Syed Naguib al-Attas: Some Aspects of Sofism as understood and Practised Amang the Malaysia p. 22.

الدعوة الإسلامية
في عهد الإحتلال المسيحي 1511 -1957 م)

1 ـ عهد الاحتلال البرتغالي:

كانت البرتغال هي التي قامت بالحروب الصليبية ضد المسلمين في الأندلس والتي استطاعت آخر الأمر اسقاط الدولة الإسلامية ومحوها من الوجود عام 1259 م بعد أن قامت فيها أكثر من ثمانية قرون، ثم طرد المسلمون منها نهائيا. ولهذا اعتبرت البرتغال نفسها حامية العالم المسيحي ومنقذة الأندلس بالذات من المسلمين، كما كانت تعتقد أنه من الواجب المسيحي المقدس عليها أن تعمل للقضاء على نفوذ المسلمين في أي مكان من العالم ونشر المسيحية فيه.

لهذا، لما سقطت ملاقة الإسلامية في أيدي البرتغاليين في 24 اغسطس عام 1511 م، بدأت الدعوة الإسلامية في ماليزيا تدخل عهداً جديداً صعباً، هو عهد الضغط والقمع، عهد المجابهة السافرة أمام عداوة البرتغاليين المسيحيين المصممين على اقتلاع جذور الإسلام في هذه المنطقة.

لقد بدأ المسيحيون البرتغاليون مشروعهم لنشر المسيحية الكاثولوكية ومقاومة الدعوة الإسلامية وتنصير المسلمين، فأقاموا في ملاقة أول كنيسة وجعلوها مركزاً لنشر المسيحية في جنوب شرقي آسيا تحت رئاسة فرنسيس شافير St. Francis Xavier عام 1554 م، ولنشر الإنجيل وتعليم الأطفال والإشراف على المرضى، ولكن المشروع فشل[32]. فلجأوا إلى استعمال وسائل القوة والعنف حتى بلغت القسوة غير الإنسانية مداها مما جعل كروفورد Crawford يتكلم بحسرة عن نجاح الدعوة الإسلامية في هذه المنطقة وفشل المسيحية فقال: «إن القراء الغربيين ليشعرون بالحزن عندما ينظرون إلى دين محمد المتعصب قد سبق الدين والحضارة للنوع البشري(*) الذي كان أكثر ثقافة ورقياً» ثم خفف ذلك الحزن بذكر قسوة المسيحيين البرتغاليين في نشر المسيحية فقال: «ولكن ذلك الحزن قد يكون خفيفاً عندما عرفوا تعصب البرتغاليين وقسوة هؤلاء المغامرين الأولين ـ وكذلك الأسلوب

---

(32) Harry Miller: The Story of Malaysia. p. 48

(*) للنوع البشري: أي الأوروبيون.

وسياسة من جاء بعدهم من التجار في جميع الشعوب، نظراً إلى تلك السياسة في سطوتها على سعادة وتقدم الجنس البشري»[33].

ولم يكف البرتغاليون طول مدة احتلالهم لملاقة (1511 -1641 م) - حوالي 130 سنة - عن نشر المسيحية ومحاولة تنصير المسلمين، ولكن النتيجة كانت عكسية، فقد استمرت الدعوة الإسلامية تتحرك وتنتشر في أنحاء أرخبيل الملايو حتى أن بروفيسور ف.و. ورثيم P.W. Wertheim عند مناقشته لهذه المسألة قال: «إن المرء يستطيع أن يثبت التناقض وهو أن انتشار الإسلام في اندونسيا (أي أرخبيل الملايو) كان بسبب الغربيين». وكان ف. وورثيم صادقاً في قوله لأن الدعوة الإسلامية بالرغم من أساليب العنف والقسوة التي استعملها البرتغاليون طول مدة احتلالهم لملاقة (1511 -1641 م) لمحوها واستئصالها قد استطاعت أن تنطلق وبسطت جناحها على مواقع جديدة وهي كما يأتي:

1 - 1521 م: جنوب غربي ساحل بروناي دخلت في الإسلام[34].

2 - 1513 -1528 م: قامت دولة اتحادية اسلامية بين مادورا وثوبان وسورابايا ودمق (في جاوه)[35].

3 - 1550 م: مملكة سوكاداتا، غربي بورنيو، دخلت في الإسلام[36].

4 - 1568 م: جاوه الغربية دخلت في الإسلام، وقامت أسرة ملكية حاكمة في بيتم[37].

5 - 1607 -1641 م: قامت دولة آشي الإسلامية القوية تنافس البرتغاليين في النفوذ والسيطرة حتى بسطت نفوذها على كثير من الولايات حول ملاقة التي وقعت تحت سطرة البرتغاليين وهي جوهور، باهنج، كدح وبيرق[38].

---

(33) Crawford, Sir John: History of The Indian Archipelago. Vol. 11, pp. 84, 317, 318.

(34) Arnold: The Preaching of Islam. p. 391

(35) Malaysia Official Book, 1963. p. 24

(36) T.W. Arnold: The Preaching of Islam. p. 391

(37) Joginder Singh Jessy. p. 24

(38) Ibid, p. 56

2 ـ عهد الاحتلال الهولندي (1641 -1722 م):

قام الهولنديون، بالتعاون مع دلوة جوهر الإسلامية، عام 1641 م، بالهجوم على ملاقة المحتلة وتغلبوا عليها، فانهزم البرتغاليون وسقطت ملاقة في أيدي الهولنديين المسيحيين.

إن هولندا دولة مسيحية، لهذا ساعد الهولنديون المبشرين المسيحيين في ملاقة وأرخبيل الملايو، وقد أيدوا المدارس التبشيرية في مولوكس Molucoas (جزائر مالوكو) التي أنشأها البرتغاليون، وعملوا لوقف الدعوة الإسلامية.

وقد رأوا أن من أسباب استمرار انتشار الدعوة الإسلامية في ماليزيا ـ وكذلك في أرخبيل الملايو ـ هو ذهاب المسلمين إلى مكة وازدياد عدد الحجاج بعد ذلك. وكان هؤلاء الحجاج عند رجوعهم إلى بلادهم يقومون بنشاط كبير في نشر الدعوة الإسلامية وادخال الناس في الإسلام، فحاولت الحكومة الهولندية منع المسلمين من تأدية فرصة الحج، إلا أن محاولتهم باءت بالفشل.

3 ـ عهد الاحتلال الانجليزي (1833 -1942) (1945 -1956 م):

إن الانجليز، لا شك، قد تعلموا من الدروس التي أخفقت فيها كل من البرتغال والهولندا في نشر المسيحية ومحاربة الدعوة الإسلامية في ملاقة أورخبيل الملايو، لهذا فإنهم وضعوا خطة في منتهى الدقة والحذر، فأظهروا للعالم وكأنهم لا يتدخلون ولا يريدون أن يتدخلوا في الشؤون الإسلامية، وأعلنوا أن الإسلام ملك لأبناء البلاد من المسلمين ولهم حريتهم التامة في إدارة شؤونهم، ولكن الآثار التي تركتها نطقت بوجود الخطة الدقيقة المنظمة لأضعاف الإسلام في ماليزيا وأنهم طبقوا هذه الخطة وحاربوا الدعوة الإسلامية فعلاً.

لقد فتح الإنجليز للمبشرين المسيحيين أبواب ماليزيا على مصراعيها وسهلوا إنشاء الكنائس في كل مكان وإقامة المدارس التبشيرية الكثيرة، ومن هذه المدارس المدرسة التبشيرية «مدرسة بينج الحرة Penang Free School» التي أنشأها القس ار. ايس. هتشينج R.S. Hutching، وهي المدرسة التبشيرية المسيحية الأولى التي أنشئت في ماليزيا ـ وأيضاً في جنوب شرقي آسيا ـ وقد

قدمت الشركة الهندية الشرقية (وهي شركة انجليزية) المساعدات المالية إلى هذه المدرسة.

وبعد ذلك ظهرت المدارس التبشيرية بكثرة في أنحاء ماليزيا تحت إشراف «الإخوان المسيحيين الكاثوليك The Roman Catholic Christian Brothers» وكنيسة الميتوديست الأمريكية The American Methodist Church» وقد لقيت هذه المدارس التبشيرية من السلطة الإنجليزية الحاكمة كل تشجيع وتأييد، فكثر الإقبال عليها حتى إن ثلاثة أرباع الطلبة (بما فيه أبناء المسلمين) في المدارس لماليزيا عام 1914 م كانوا من طلبة المدارس التبشيرية المسيحية، وقد فتحت أيضاً مدارس تبشيرية خاصة للبنات[39].

وبجانب هذه المدارس التبشيرية المسيحية أنشأت السلطة الانجليزية الحاكمة مدارس انجليزية حكومية بكثرة في أنحاء ماليزيا، وهي مدارس مختلطة للبنين والبنات لتربية أبناء المسلمين وبناتهم على الحياة الغربية الإنحلالية البعيدة عن الأخلاق الإسلامية، ولم تكن بين المواد الدراسية مادة دينية إسلامية.

ولكي يُقْبِل أبناء المسلمين على هذه المدارس ويبتعدوا عن المدارس الدينية الإسلامية الأهلية، أعدت الحكومة الإنجليزية وظائف محترمة لخريجي مدارسها والمدارس الانجليزية التبشيرية، فامتلأت هذه المدارس بأبناء وبنات المسلمين.

حركة الدعوة الإسلامية
لمقاومة حركة التبشير المسيحي
في عهد الإحتلال الانجليزي
(1833 -1956 م)

إن الدعوة الإسلامية لم تقف مكتوفة الأيدي أمام هجمة حركة التبشير المسيحية المنظمة تحت حماية السلطة الانجليزية الحاكمة، ولكنها كانت تتحرك وتقاومها وذلك بطريقين:

(39) Malaysia Official Year Book, 1963. p. 394

أولاً ـ الطريق الرسمي.

ثانياً ـ الطريق الشعبي.

الطريق الرسمي:

هو طريق إدارة الشؤون الدينية التي يسمح القانون الحكومي بإنشائها في كل واحدة من الولايات الماليزية بشبه جزيرة الملايو، تحت رئاسة سلطانها ـ لأن القانون قد أعطى لكل سلطان سلطة دينية للشؤون الدينية في ولايته ـ وسمح لها حرية الحركة في النطاق الديني (غير السياسي).

ومن هذا الطريق نظمت خطب الجمعة (أو الخطب المنبرية) بحيث أنها تشمل النقاط التي تنبه المسلمين إلى الخطر المحدق بالإسلام وتعاليمه، وكذلك النقاط التي توقظ الوعي الإسلامي، وفتحت الفصول الدراسية المسائية لتعليم القرآن والدين لأبناء المسلمين الذين يتعلمون في المدارس الانجليزية الصباحية، وبجانب هذا فتحت المدارس العربية الاسلامية المنظمة تنظيماً حديثاً، على غرار التنظيم في المدارس الانجليزية الحكومية، ومن هذه المدارس:

1 ـ المعهد المحمودي (ابتدائي ـ ثانوي) ـ في ولاية كدح.

2 ـ مدرسة السلطان زين العابدين العربية(*): للبنين ـ في ولاية ترنجانو.

3 ـ المعهد المحمدي في ولاية كلنتن.

- قسم للبنين.
- قسم للبنات.

4 ـ مدرسة المشهور الإسلامية: في فيننج Penang.

5 ـ معهد جوهر: في ولاية جوهر.

6 ـ كلية اللغة والدين (ابتدائي، ثانوي: في ولاية فاهنج ـ للبنين والبنات.

7 ـ المدرسة الادريسية (ابتدائي، ثانوي: في ولاية بيرق ـ للبنين.

(*) قد سمح للبنات بالالتحاق بهذه المدرسة سنة 1959 م.

8 ـ المدرسة العلوية (ابتدائي، ثانوي): في ولاية برليس ـ للبنين.

وبجانب هذا فقد أصدرت المجلات الدينية مثل: مجلة فغاسوه (التربية) الشهرية، ومجلة جباتن اكام جوهور وغيرها، وعُين الدعاة لتبصير المسلمين بأمور دينهم.

الطريق الشعبي:

اما الطريق الشعبي فذلك عن طريق تكوين الحلقات الدراسية الدينية على الطراز القديم (أي كطراز الحلقات الدراسية في جامع الأزهر بالقاهرة) في المساجد، وإنشاء الأمكنة الدراسية الشعبية المعروفة باللغة الملايوية باسم «فندق Pondok» وكان التدريس بالمجان على الطراز القديم أي الحلقات، وهي مفتوحة لجميع أفراد الشعب بدون استثناء، وكان للعلماء الملايويين الذين تعلموا في مكة جهود كبيرة للنهوض بتعليم الفندق، وفتح المدارس الدينية في القرى والأرياف، وقد ظهرت في عام 1907 م المدارس العربية الأهلية الابتدائية في تلوق انسين (بيرق، سنغافورة، بيننج Penang، ترنجانو وموار (جوهور)[40] وتكوين الجمعيات للدعوة الإسلامية، وقيام الأفراد بالوعظ الديني في كل مكان في المناسبات الدينية المختلفة، وقد توجت مساعي المسلمين في عهد الاحتلال الانجليزي بإنشاء المعهد الإسلامي العالي[*] (كوليج إسلام) في شبه جزيرة الملايو عام 1955 م.

ويضاف إلى هذا إصدار عدد من المجلات الدينية، وأول مجلة دينية أصدرت في عهد الاحتلال هي مجلة «الإمام» الشهرية التي أصدرت في سنغافورة في يوليو عام 1906 م، وكان رئيس تحريرها الشيخ محمد طاهر بن جلال الدين الأزهري[41].

---

(40) Drs. Li Chuan Sin: Ikhtisar Sejarah Kesusasteraan Baru 1830- 1945- hal. 42

(*) المعهد الإسلامي العالي (كوليج إسلام): وقد رفع المستوى التعليمي والعلمي بهذا المعهد بعد الاستقلال حيث أنه ضم إلى الجامعة الوطنية وقت إنشائها عام 1970 م وأصبح من إحدى الكليات فيها وهي كلية الدراسة الإسلامية.

(41) Drs. I.i Chuan Sin: Ikhtisar Sejarah Kesusesteraan Melayu, Baru, 1830- 1945. hal. 39.

صمود الدعوة الإسلامية:

قد أثبتت الدعوة الإسلامية في عهد الاحتلال الانجليزي (1833 -1942، 1945 -1957 م) صمودها، وقد استطاعت أن تصد هجمات حركة التبشير المسيحية المخططة، فنجحت في إيقاظ الوعي الإسلامي - بل الوعي الوطني معاً - فظهر عدد من المفكرين المسلمين، ولا سيما بين خريجي المدارس العربية الاسلامية، الذين دافعوا عن الإسلام بلسانهم واقلامهم، والذين رأوا أن النهضة الإسلامية الشاملة في ماليزيا لا يمكن أن تكون إلا بتنمية الوعي السياسي الإسلامي، فكانوا أول من أيقظ الوعي الوطني السياسي في ماليزيا في عهد الاحتلال الانجليزي»[42]، وفي مقدمة هؤلاء: الدكتور برهان الدين الحليمي الذي ترأس الحزب الوطني الملايوي في عهد الاحتلال، وترأس الحزب الإسلامي الماليزي بعد الاستقلال، والأستاذ أبو بكر الباقر مؤسس المعهد الديني في بيرق والذي ترأس حزب المسلمين أيام الاحتلال.

فكان هؤلاء المفكرون المسلمون يتقدمون الصفوف مقتحمين العقبات السياسية الاستعمارية الغاشمة، فأيقظوا الروح الإسلامية والوطنية في نفوس الجماهير حتى بدأت تقاوم الاحتلال المسيحي وتناضل من أجل الاستقلال والحرية إلى أن نالت شبه جزيرة الملايو استقلالها في 31 اغسطس 1957 م، وعلى أثره تكون اتحاد ماليزيا في 16 سبتمبر 1963، واتخذ «الاسلام» ديناً للدولة وسجل ذلك في الدستور الماليزي.

الدعوة الإسلامية
في عهد الاستقلال (1957 -1983)

لقد استقلت شبه الجزيرة الملايوية في 31 أغسطس 1957 م، ثم تكوّن اتحاد ماليزيا في 16 سبتمبر 1963 م من اثنتي عشرة ولاية، تسع منها في شبه الجزيرة الملايوية وهي: بيرق وپاهنج Pahang وسلانجور Selangor ونجري سمبيلن Negeri Sembilan وبرليس وكدح، وكلنتن، وترنجانو Trengganu

---

(42) Ibid, hal: 311.

وجوهور وملاقا وبينج Penang وسنغافورة، وولايتان منها في شمال جزيرة بورنيو وهما: صباح وسراوك، وتعداد سكانه 817، 131، 9 نسمة.

الإسلام دين اتحاد ماليزيا:

قد اتخذ اتحاد ماليزيا «الإسلام» ديناً رسمياً له، وسجل ذلك في دستور ماليزيا تحت رقم (11) فقرة (1). وهذه الفقرة وإن كانت تقرر أن الإسلام هو دين اتحاد ماليزيا، إلا أنها تقرر أيضاً حرية التحرك لجميع الأديان الأخرى بين معتنقيها وبطرق سلمية، ونص هذه الفقرة كما يأتي:

Islam is the religion of the Federation, but other religions may be prectised in peace and harmony in any part of the Federation.

معناه: إن الإسلام هو دين الاتحاد، ولكن الأديان الأخرى يمكن أن تمارس بسلام وانسجام في أي جزء من أجزاء الاتحاد.

فاستناداً على هذا النص، تكون للأديان الأخرى ـ غير الإسلام ـ الحق في أن يمارسها معتنقوها.

الأديان في ماليزيا:

إن الأديان الكبرى في ماليزيا هي: الإسلام، والبوذية، والهندوسية، والمسيحية، وعدد معتنقي كل منها، عام 1962 ـ أي قبل عام واحد من إعلان تكوين اتحاد ماليزيا ـ كما يأتي[43]:

1 ـ الإسلام 44/ من السكان ومعظمهم من الملايويين.

2 ـ البوذية 43/ من السكان، ومعظمهم من الصينيين.

3 ـ الهندوسية 11/ من السكان، ومعظمهم من الهنود.

---

(43) Arnold and Kathleen Lee: Spotlight on Malaysia. (The Church Army Press, Cowle, Oxford, England, The Highway (C) Press, 1962) p. 32.

4 ـ المسيحية 2/ من السكان، ومعظمهم من الأوروبيين والمولدين الغربيين.

وقد أعطى الدستور للسلاطين في الولايات الاتحادية التسع (وهي: ترنجانو كلنتن، بيرق، كدح، فرليس، سلانجور، نجري سمبيلن، وجوهور) سلطة دينية (غير سياسية) ـ كما كان وضعهم في عهد الاحتلال ـ فأصبحوا رؤساء للشؤون الدينية في ولاياتهم. وأما الولايات الأخرى التي ليس فيها سلاطين قبل الاستقلال، (وهي: بينج، ملقا، صباح، وساراواك) فالسلطة للشؤون الدينية فيها توضع في يد الملك الأعظم (يغدفرتوان اكوع) مباشرة فهو بهذا الوضع الرئيس للشؤون الدينية في هذه الولايات.

وعلى هذا الوضع، بقيت مجالس الشؤون الدينية في الولايات التسع التي فيها السلاطين كما كانت قبل الاستقلال، وأنشئت الإدارات الجديدة للشؤون الدينية الإسلامية في الولايات الأربع التي لم تكن فيها هذه الإدارات قبل الاستقلال فأصبحت لكل واحدة من الولايات الاتحادية إدارة خاصة بها للشؤون الدينية الإسلامية، ولهذا فلا تنشأ في ماليزيا الوزارة الدينية الإسلامية ولكن الحكومة الاتحادية المركزية لا تقف موقفاً سلبياً في المجال الإسلامي، بل هي مسؤولة أيضاً عن الإسلام وصيانة تقدمه على أساس أن الإسلام هو دين الدولة كما ينصُّ على ذلك الدستور.

حركة الدعوة الإسلامية:

كما عرفنا، أن دستور ماليزيا يقرر أن الإسلام دين الدولة، وبجانب هذا يسمح لجميع الأديان الأخرى أن تمارَس بحرية تامة من قبل معتنقيها بطريقة سلمية فلهذا تواجه الدعوة الإسلامية المنافسة مع الأديان الأخرى للتقدم والإنتشار، فعليها أن تتحرك بكل حذر وتيقظ، وأن تبذل أكبر الجهود الممكنة لتكون دائماً هي في المقدمة.

وقد استردت الدعوة الإسلامية سيادتها بعد الاستقلال، وقد سجل رسمياً في الدستور إن الإسلام هو دين الدولة فانفتحت أمامها طريقان للحركة والإنتشار.

أولاً ـ الطريق الرسمي الحكومي، وهو ينقسم إلى اثنين:

1 ـ الحكومة الاتحادية المركزية.

2 ـ الإدارات للشؤون الدينية في الولايات الاتحادية.

ثانياً ـ الطريق الشعبي.

الحكومة الاتحادية المركزية:

لقد اهتمت الحكومة الاتحادية المركزية بالإسلام كدين للدولة، فقامت للنهوض بالإسلام ونشر الدعوة الإسلامية في ماليزيا عن طريق الوزارات والمؤسسات الحكومية المختلفة:

وزارة الإعلام:

قد أنشىء في هذه الوزارة برنامج إسلامي خاص تحت إشراف اللجنة الخاصة به. ويقدم هذا البرنامج الإسلامي في الإذاعات المسموعة الأحاديث الإسلامية مختلفة الموضوعات، وعلى الأخص فيما يتعلق بالحياة، والندوات والمناقشة الدينية، وخطب الجمعة، والأناشيد الدينية وأيضاً تعليم تلاوة القرآن الكريم.

وفي الإذاعة المرئية تعرض الندوات الدينية، والمحاضرات الدينية وكذلك تعرض الصور المختلفة المتعلقة بالأنشطة الدينية كالحفلات لأحياء ذكرى المولد النبوي الشريف، افتتاح المساجد الجديدة، والمسابقات في تلاوة القرآن الكريم وغير ذلك.

ولا تزال الإذاعة المسموعة، وكذلك الإذاعة المرئية تلعب دوراً هاماً في نشر الدعوة الإسلامية وتنمية الوعي الإسلامي لدى الجمهور.

المسابقة في تلاوة القرآن الكريم:

بُدأ بإقامتها في 18 مارس 1960 م الموافق 20 رمضان 1379 هـ على المستوى القومي والدولي، وتستمر إقامتها منذ ذلك التاريخ سنوياً في كل شهر رمضان،

وترصد الحكومة الاتحادية المركزية ميزانية سنوية خاصة بهذه المسابقة وتضعها تحت إشرافها المباشر، وتعتبر المشتركين/ المشتركات في هذه المسابقة من الدول المشتركة ضيوفاً رسميين لها فتعاملهم جميعاً على هذا الاعتبار. وكان يقدفرتوان أجونج[44] Yang Dipertuan Agong نفسه يفتتح المسابقة، ويختتمها ويوزع الهدايا على الفائزين والفائزات.

ومن صور التشجيع لهذه المسابقة جائزة مالية قدرها =/ 700$ (سبعمائة دولار ماليزي) للفائز الأول وللفائزة الأولى كذلك، وتذكرة السفر بالطائرة للحج إلى بيت الله الحرام له ولزوجته، أو لها ولزوجها.

وكان لهذه المسابقة أثر ملموس في الإقبال على تلاوة القرآن الكريم ودراسته في ماليزيا ـ وأيضاً في الدول المشتركة فيها، وبجانب هذا فإنها ـ دون شك ـ فرصة عظيمة لأبناء المسلمين المشتركين فيها، وعلى الأخص من الدول غير الإسلامية كتايلند ـ وكمبوديا والهند والفليبين ـ للتعارف فيما بينهم وتبادل المعلومات.

في الواقع، إن المسابقة القومية والدولية في تلاوة القرآن الكريم تعتبر من المهرجانات الدينية الكبرى في ماليزيا التي تشارك فيها جميع الأجناس: مسلمين وغير مسلمين. فأصبحت هذه المسابقة ـ دون شك ـ من أكبر الدعايات لنشر الدعوة الإسلامية وتنمية الصداقة والأخوة الإسلامية والإنسانية بين الشعوب.

الجامع الوطني (مسجد نجارا):

لقد أنشأت الحكومة الاتحادية الجامع الوطني الكبير في كوالا لمبور ـ عاصمة ماليزيا ـ ليكون شعاراً لماليزيا التي اتخذت الإسلام ديناً للدولة. وقد وضع يقدفرتوان انجونج (الملك الأعظم)، حجر أساسه في 27 فبراير 1963 م، وتم افتتاحه رسمياً في 27 اغسطس 1965 م، وقد وصلت تكاليف بنائه عشرة ملايين دولار ماليزي، ويتسع لـ8000 (ثمانية آلاف) من المصلين.

---

(44) يقدفرتوان أجونج Yang Dipertuan Agong = الملك الأعظم، وهو لقب لملك ماليزيا.

المجلس الوطني للشؤون الإسلامية:

أنشأت الحكومة الاتحادية مجلساً للإشراف على الشؤون الإسلامية وهو المسمى بالمجلس الوطني للشؤون الإسلامية وذلك بعد أن وافق على إنشائه مجلس السلاطين في اجتماعه في 17 اكتوبر 1969 م، ووضع هذا المجلس تحت إدارة رئاسة الوزراء.

والهدف من إنشاء هذا المجلس هو تنسيق الأعمال والأنشطة والإدارات الإسلامية المختلفة في ماليزيا لتستطيع هذه الإدارات أن تسير بنظام منسق موحد.

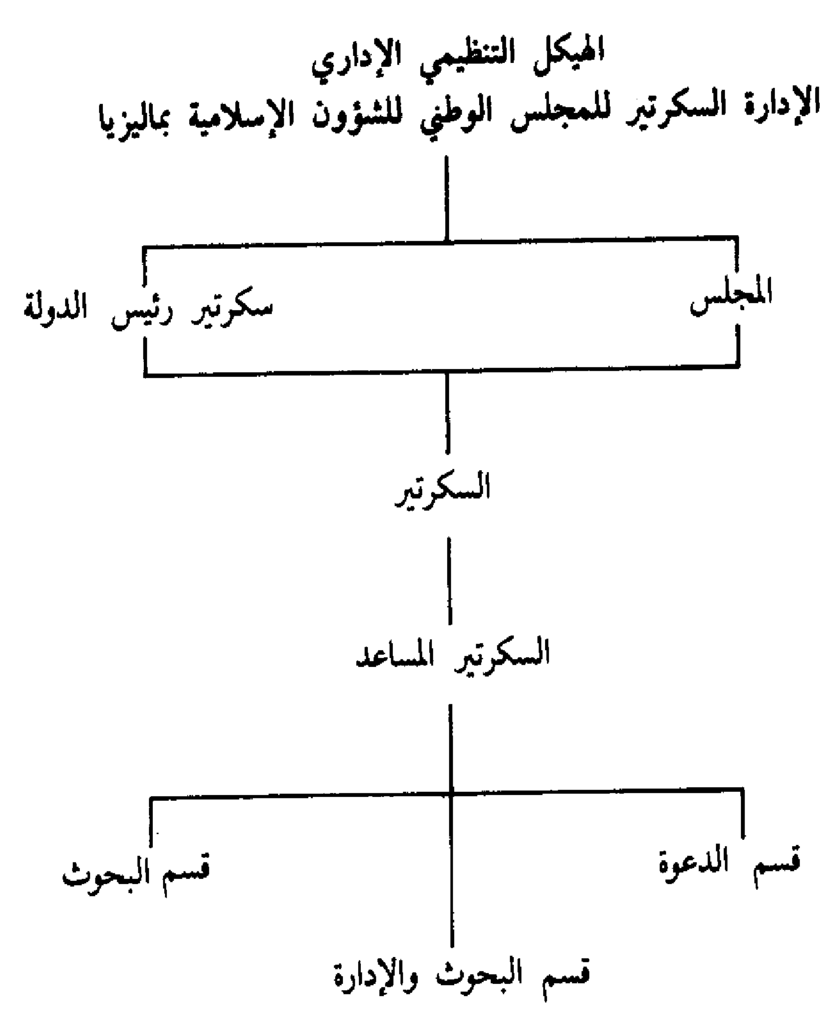
ويتكون هذا المجلس من رئيس يختاره مجلس السلاطين من قائمة أسماء المرشحين التي يقدمها رئيس الوزراء، ومن المندوبين من الولايات الماليزية، فكل ولاية تقدم مندوباً واحداً يوافق عليه سلطان الولاية، ومن خمسة أشخاص يوافق عليهم الملك الأعظم (يقدفرتوان أجونج). أما الولايات التي ليس فيها السلطان فيرشح حاكم الولاية المندوب عنها.

وفي هذا المجلس أقسام كالآتي:

1 ـ قسم البحوث.

2 ـ قسم الدعوة الإسلامية.

3 ـ قسم البحوث والإدارة.



المرجع:

Buku Tahunan Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia (Dis. 1971).

لجنة الفتوى:

كون المجلس الإسلامي الوطني لجنة الإفتاء وتضمُّ:

1 ـ رئيس اللجنة: عينة المجلس من أعضائه.

2 ـ المفتين من جميع الولايات.

3 ـ خمسة من العلماء الذين يختارهم ويعينهم مجلس السلاطين.

4 ـ عضو مسلم ممن يعملون في المحاكم أو القانونيين أو ممن يزاولون مهنة المحاماة، ويعينهم مجلس السلاطين.

مؤسسة الدعوة الإسلامية الماليزية:

أنشأتها الحكومة الاتحادية، وأعلن عن إنشائها في غرة المحرم سنة 1394 هـ الموافق 25 يناير 1974 م.

هدف هذه المؤسسة ما يأتي:

1 ـ تقوية الطاقة للدعوة والنهوض بجمعيات الدعوة الإسلامية المختلفة.

2 ـ السعي لرفع مستوى الدعوة الإسلامية لتكون أكثر تأثيراً.

3 ـ توحيد الطاقة والفكر وتنظيم الصفوف القوية المنظمة للجهاد، ونشر الخير ومحاربة الفساد.

التعليم الإسلامي:

لقد أعادت وزارة التعليم تنظيم التعليم الإسلامي، وأدخلت في المدارس الإبتدائية والإعدادية والثانوية المادة الدينية الإسلامية لأبناء المسلمين ـ ولم تكن هذه المادة موجودة في عهد الاحتلال ـ ورفعت «كوليج اسلام» (المعهد الإسلامي) الذي أنشىء عام 1955 إلى مستوى الكلية حيث أنها ضمتها إلى الجامعة الوطنية الماليزية كإحدى الكليات فيها منذ افتتاح هذه الجامعة عام 1970 م.

وبجانب هذا أنشأت معهداً ثانوياً إسلامياً في كل من الولايات الماليزية، وأن التعليم في هذه المعاهد على مستوى واحد مع المدارس الحكومية الأولى وخريجو هذه المعاهد مؤهلون للالتحاق بالجامعات في الداخل والخارج.

الإدارات الدينية:

أعادت الولايات تنظيم الإدارات الدينية فيها ورصدت لها الميزانية الإضافية الكبيرة لكي تستطيع أن تنفذ المشروعات الدينية المختلفة كبناء المدارس الدينية والمساجد وإنشاء الفصول للتعليم الديني وغير ذلك.

معركة عين جالوت
مرآة الماضي للحاضر

الأستاذ
مروان شيخ الأرض

مقدمة:

الحياة الإنسانية صراع دائم بين الخير والشر، وبين الحق والباطل. والتاريخ سجل حافل بأحداث هذا الصراع، يبحث في أسبابه ونتائجه. والمربي يستخلص العبر والدروس ليقدمها للناس فيستفيدون منها في صنع حياة أفضل ويتجنبون عوامل الوهن والضعف.

والأمة العربية في هذا الصراع الأبدي تتعلم لتصنع العزة والكرامة، ولتنجب رجالاً يحملون

مسؤولياتها بقوة وثبات، ويزيلون عنها رواسب التخلف والانقسـام، ويبنون للأجيال القادمة صرح الكفاية والعدل والمجد.

وإذا خيّم الظلام يوماً، وإذا جلجل العدوان حيناً، وظن أعداء الأمة العربية أنها في درب الزوال تتراجع وتهوى.

فالتاريخ يشهد لها بأنها أعظم من أعدائها وأبقى، وقدرتها على صنع المجد والعزة والكرامة أكبر بكثير من عوامل الفرقة والضعف والخوف.

فها هي ذي الهجمة الصليبية تسعى إليها من الغرب، وها هي ذي الهجمة التترية تزحف إليها من الشرق، فيولد من بلاد خوارزم فتى يشب على المحنة، ويكبر في الأسر والعبودية، وينمو الإيمان في قلبه، ويعظم الإسلام في وجدانه فينذر نفسه فداء لأمته ليوحد شعبها ويصنع قوتها ويحرر أرضها.

إنه يحلم بتحقيق النصر لدين الله ويحلم بالانتقام من التتر.

وتمضي مسيرته الظافرة، ويتسلم زمام الأمور في مصر، حيث يبذل شعبها المؤمن الصابر المجاهد كل شيء فلا يبخل برجاله ولا يتوانى عن إنفاق نفسه من أجل عزة العرب والإسلام.

وبقيادة هذا البطل المظفر، وبدماء وتضحيات شعب مصر الأبي وأشقائه المخلصين، يسجل التاريخ صفحة خالدة على ثرى فلسطين في منطقة عين جالوت. هناك تحطمت أسطورة الجيش الذي لا يقهر، ورسمت نهاية الغزو التتري، تماماً مثلما وضعت حطين «صلاح الدين الأيوبي» نهاية للغزو الصليبي، وكما ستضع أمتنا العربية نهاية الغزو الصهيوني على أرض فلسطين العـربية المسلمة.

والأمة العربية اليوم تتطلع إلى حطين جديدة، وعين جالوت جديدة، وإلى رجال مثل قطز القرن السابع الهجري، وصلاح الدين القرن السادس الهجري، ومثلما كان النصر آنذاك فإن النصر قادم بإذن الله.

فليدرس العرب والمسلمون التاريخ، ويعلموا أبنـاءهم العبر العـظيمة والأسس التي تجعلهم بناة غدهم المشرق العزيز «وما النصر إلا من عند الله».

زمن معركة عين جالوت:

الجمعة 25 رمضان 658 هـ ـ 3 أيلول 1260 م.

قائد معركة عين جالوت:

إنه قطز بن عبد الله المعزي[1] ـ سيف الدولة ـ ثالث ملوك الترك المماليك بمصر والشام، كان مملوكاً للمعز أيبك التركماني، وترقى إلى أن كان في دولة المنصور بن المعز أتابك العساكر[*] ثم خلع المنصور، وتسلطن مكانه سنة 657 هـ أوائل ذي الحجة الموافق تشرين[2] 1259 م[2]، استمر ملكه بمصر أقل من سنة حيث قتله الظاهر بيبرس في 17 ذي القعدة عام 658 هـ[3].

نسب المظفر قطز:

ينتسب قطز إلى أسرة السلطان جلال الدين خوارزم شاه. فوالده (ممدود) كان ابن عم السلطان، وأمه جيهان خاتون كانت أخت السلطان[4]، وقد سماه أبوه وقت ميلاده باسم محمود، غير أن الفتى وجد نفسه بعدئذ في ظروف أرغمته على اختياره اسم «قطز» الذي اشتهر به بعد ذلك.

نشأته:

نشأ محمود نشأة فروسية وبطولة في بلاط خاله السلطان جلال الدين، غير أنه وهو في الثامنة من عمره وقع أسيراً مع ابنة خاله «جهاد» بيد أعداء السلطان من الأكراد، وباعوهما في سوق النخاسة بحلب، حيث اشتراهما تاجر دمشقي صاحب أدب وتقوى، وعهد هذا التاجر إلى بعض العلماء تربية محمود، الذي

---

(1) الأعلام للزركلي.

(2) المختصر لأبي الفداء 196/2.

(*) أتابك العسكر: لقب أتابك يعني أمير الجيوش ومن في معناه ـ الأب الأمير ـ صبح الأعشى سفر 3 ص 372.

(3) ابن خلدون جـ 5 ص 380.

(4) واإسلاماه ـ علي أحمد باكثير.

سمي نفسه بـ(قطز) خشية وقوعه بيد أعداء خاله من التتر وقد أحسن التاجر الدمشقي تربيته ورعايته كما لو كان ولده.

تتلمذ قطز[5] في دمشق على الشيخ العلامة المجاهد عز الدين بن عبد السلام الذي وثق به وائتمنه على أسراره، وعرفه على العديد من الشخصيات السياسية الشامية، وتعرف أحوال الوطن العربي والعالم الإسلامي معرفة رجل يترقب الانتقام من أعداء دينه وبلاده وأسرته ـ التتر ـ كما كان ملمّاً بأحوال بلاد الشام والأناضول ومصر وما تعانيه من بلاء الصليبيين الذين مضى على وجودهم على أرض الإسلام أكثر من قرن ونصف.

صعود قطز إلى القمة الحربية والسياسية:

انضم قطز إلى جيش دمشق، وسلطانها آنذاك «الملك الصالح إسماعيل» الذي هادن الصليبيين، واستعان بهم في حروبه ضد الملك الصالح أيوب صاحب مصر، وفي المعركة التي وقعت بين الملكين في 17 تشرين الأول 1244 م، تمكن قطز من لعب دور عظيم غيّر موازين المعركة وبدل الساحة ـ السياسية في المنطقة.

اتفق قطز سراً مع عدد من رجال جيش دمشق على الانضمام إلى جيش مصر والهجوم على الصليبيين حلفاء الملك الصالح إسماعيل ملك دمشق، وفي أثناء المعركة صاح قطز «واإسلاماه، واإسلاماه» فانضم إليه رجاله وكثير من الجنود الآخرين. ثم انضم إلى صف جيش الملك الصالح أيوب ملك مصر وتدفق الجنود كالسيل الجارف على جيش الصليبيين وسقط منهم عدد هائل من القتلى[6] وكان النصر المؤزر حليف جيش مصر، الهزيمة الساحقة لملك دمشق وحلفائه الصليبيين. وقد حصل قطز بذلك على مكانة مرموقة بعد النصر في مصر، وتولى قيادة فرقة في جيش عز الدين أيبك الذي جعله نائباً وعوناً من أقرب أعوانه والمخلصين له.

---

(5) ص 158 من كتاب مع الأبطال لمحمد رجب بيومي.

(6) سميت هذه المعركة بحطين الثانية.

الأحوال العامة في العالم الإسلامي:

كان هولاكو ملك التتر يجتاح بلاد الشرق الإسلامي ويدمر مدنه وعواصمه، وكان سقوط بغداد بيده يوم 20 محرم 656 هـ[7]، فقتل الخليفة المستعصم بالله وجميع أفراد عائلته وحاشيته وخدمه بعد أن أعطاه الأمان.

وشاع القتل والنهب والسلب والدمار في بلاد النهرين حيث قتل في أسبوعين أكثر من مليوني نسمة، وألقى التتر المتوحشون كنز المعرفة والعلوم «مكتبة بين الحكمة» في نهر دجلة، ومن بقي حيًّا من أهالي بغداد صار أسيراً.

وتسارعت الأنباء إلى مدن الجزيرة والفرات وحلب وحماه ودمشق فإلى فلسطين ومصر، ودبّ الخوف والفزع في أوصال الناس ومن امتلك منهم القدرة على الهرب، ترك الديار والأقارب ويمم شطر إفريقيا.

أما دمشق فإنها كانت تعاني من وباء شديد حتى لم يوجد مُغَسِّلٌ للموتى، وكان ملكها الناصر يوسف الذي أرسل إلى هولاكو التحف والهدايا يطلب منه الأمان والسلام لعلمه بعجزه عن مقاومتهم، أما الموصل فإن ملكها بدر الدين قد صالح هولاكو ودخل في طاعته وحمل إليه الأموال ووصل إلى خدمته.

وقد وصل التتر إلى حلب في اليوم الثاني من شهر صفر سنة ستمائة وثمان وخمسين فحاصروها سبعة أيام ثم افتتحوها بالأمان، ثم غدروا بأهلها وقتلوا منهم خلقاً كثيراً ونهبوا الأموال وسبوا النساء والأطفال وجرى عليهم ما جرى على أهل بغداد[8]. وعندما عرف صاحب حماه ما وقع لأهل حلب أرسل مفاتيح مدينته إلى هولاكو وهو لا يزال في حلب[9].

التحالف بين التتر والصليبيين:

كانت زوجة هولاكو وهي مسيحية نسطورية تدعى «دوقوز خاتون» مخلصة لعقيدتها، فعملت دائماً على مؤازرة المسيحيين، وبذلك قوى حال تلك الطائفة في

---

(7) المختصر لأبي الفداء جـ 3 ص 193.
(8) البداية والنهاية جـ 13 ص 218.
(9) انظر مصدر الغزو الصليبي والتتري للبلاد العربية والإسلامية.

عهدها، كما كانت أم هولاكوا نفسه «سيور قوقيتي» نسطورية أيضاً رغم أن هولاكو ظل بوذياً[10]. وكان كتبغا «نائب هولاكو في حلب» شيخاً مسناً ميالاً إلى دين النصرانية، ولكنه أخفى ذلك لعدم استطاعته الخروج عن حكم جنكيز خان في الياساق[11].

وكانت ممالك الصليبيين في بلاد الشام والأناضول تعاني من هزائم متلاحقة بعد هزيمتهم في حطين عام 1187 م، كما كانت تعاني من انقسامات داخلية[12] بين فرقها العسكرية وفرسانها.

وقد تعرضت حملتهم الجديدة على مصر بقيادة الملك لويس التاسع إلى هزيمة نكراء حيث أسر الملك لويس وتقدم بفدية بالغة لسلطان مصر.

لهذا كله أدرك الطرفان (التتار والصليبيون) المصلحة المشتركة التي تدفعهم إلى التحالف ضد العرب والمسلمين، فتبادلوا الرسائل لهذه الغاية، وقد عرض الصليبيون على المغول القيام بالاتفاق على المسلمين وقطع الطريق على قواتهم الزاحفة من مصر إلى الشام للقاء التتر.

زحف التتر على بلاد الشام ومصر:

أرسل هولاكو جيشاً بقيادة «كتبغانوين» فورد دمشق في آخر صفر من عام 658 هـ، فأخذها دون مقاومة من أهلها وضرب القلعة، وأسوارها بالمجانيق في منتصف جمادىٰ الأولى، وقتل عدداً من أشرافها وعلمائها، وسلم القلعة إلى أمير تتري يدعى «ابل سيان»[13] وكان هذا الأخير معظماً لدين النصارى فاجتمع به أساقفتهم وقساوستهم، فعظمهم جداً وزار كنائسهم في الوقت الذي أهان فيه رجال المسلمين وعلماءهم، وكان سيان يريد من ذلك إشاعة الانقسام والتفرقة بين أبناء البلد الواحد، وكان مما عمله أن حرص البعض على القيام بأعمال مخلة باحترام المساجد وقدسيتها.

---

(10) الحركة الصليبية ـ عاشو ـ جـ 2 ص 1112.

(11) البداية والنهاية جـ 13 ص 227.

(12) بين الداوية والاسبتارية.

(13) البداية والنهاية جـ 13 ص 219.

الصليبيون الفرنجة يغيرون على نابلس:

وفي أيام الملك الصالح أيوب أغار الفرنجة على نابلس وأعملوا فيها القتل والسلب ولم تتخذ الأمة رداً على إجرامهم مما جعل الشاعر الناصر داوود يكتب قصيدة ويرسلها إلى الشيخ العز بن عبد السلام يصور فيها ما آلت إليه أحوال الأمة والبلاد ويتمنى فيها لو لم يُخلق فيقول:

أيا ليت أمي أَيِّمٌ طول عمرها ... فلم يقضها ربي لمولى ولا بعل

ويا ليتها لما قضاها لسيد ... لبيب أريب طيبَ الفرع والأصل

قضاها من اللائي خلقن عواقراً ... فما بشرت يوماً بأنثى ولا فحل

ويا ليتها لما غدت بي حاملاً ... أصيبت بما أحتفت عليه من الحمل

ويا ليتني لما ولدت وأصبحت ... تشد إلى الشدقميات[15] بالرحل

لحقت بأسلافي فكنت ضجيعهم ... ولم أرَ في الإسلام ما فيه من خل

العز بن عبد السلام والمظفر قطز:

وتهز هذه الأبيات ضمير الأمة ووجدانها وتحرك كوامن طاقاتها، وتبعث الهمة في نفوس رجالها، إنهم يستمعون في مسجد بني أمية في دمشق إلى دَوي الإيمان والجهاد ينطلق من شيخها الجليل وعالمها الكبير العز بن عبد السلام ويشخص الواقع المرير ويفضح التحالف القائم بين ملك دمشق والصليبيين، ويوجه الأنظار إلى خطر التتر الزاحف على الديار، ويدعو الأمة إلى الوحدة ونبذ الشقاق والخلاف. ولا يستطيع الملك الصالح عماد الدين إسماعيل صاحب دمشق، أن يواجه تلك الصيحة فيأمر باعتقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وعزله عن الناس، فتنطلق جماهير الأمة بعد صلاة الجمعة مطالبة بإطلاق عالمها وموحد كلمتها، فيضطر الملك إلى نفيه إلى مصر، للتخلص من خطره وتستقبل مصر الشيخ العز استقبال الأبطال المجاهدين، ذلك لما كان بين العز والملك الصالح أيوب ملك مصر من مراسلات لتحقيق الوحدة ضد العدوين التتري والصليبي.

---

(14) المختصر لأبي الفداء جـ3 ص196.

(15) الشدقميات: حزام الرضيع.

ولم يمض إلا القليل على وصول العز إلى مصر حتى يقوم الملك الصالح إسماعيل بالهجوم على جيش الملك الصالح أيوب ويكون انضمام المظفر قطز إلى جيش مصر بداية عظيمة للمواجهة الحاسمة.

ويعود قطز إلى أستاذه الشيخ العز بن عبد السلام يرتشف منه العلم ويتابع النظر ويشاوره في أموره الخاصة، وأمور البلاد العامة، ومصر يومها تشهد صراعات مستمرة على السلطة في الداخل، وأخطار الغزو الصليبي والتتري من الخارج.

مصر وأنباء الغزو الأجنبي:

شارك قطز في معركة دمياط ضد الصليبيين، وكان دوره في القتال جمع الكتائب، واختراق صفوف العدو، وفي تلك المعركة كتب الله النصر للمسلمين والهزيمة للصليبيين وتم أسر الملك لويس التاسع الذي قاد الحملة بنفسه على مصر.

وقد قدم وفد من دمشق[16] برئاسة القاضي الوزير كمال الدين عمر بن أبي جرادة المعروف بابن العديم إلى مصر يستنجد همم المصريين على قتال التتر الذين اقترب هجومهم على بلاد الشام. وفي القاهرة انعقد مجلس رفيع المستوى بين يدي المنصور علي بن المعز التركماني حضره: قاضي مصر بدر الدين السنجاري والشيخ العز عز الدين بن عبد السلام. وتشاور الحضور فيما بينهم بشأن جمع الأموال من الشعب لمساعدة الجند، وكان الشيخ قد اصطدم مراراً مع المماليك بشأن سوء علاقتهم مع العامة من شعب مصر. قال الشيخ العز بن عبد السلام مخاطباً المماليك:

«إذا لم يبق في بيت المال شيء ثم أنفقتم أموال الحوائض المذهبة وغيرها من الفضة والزينة وتساويتم أنتم والعامة في الملابس سوى آلات الحرب بحيث لم يبق للجندي سوى فرسه التي يركبها، صاغ للحاكم حينئذ أخذ شيء من أموال الناس في دفع الأعداء عنهم، لأنه إذا دهم العدو البلاد وجب على الناس كافة

---

(16) البداية والنهاية جـ13 ص215.

دفعهم بأموالهم وأنفسهم».

وكان المنصور علي بن المعز التركماني شاباً ضعيفاً تولى مقاليد الأمور في مصر بعد مقتل أبيه، والصراع على السلطة قد بلغ أشده بين طوائف المماليك، مما جعل المنصور عاجزاً عن اتخاذ موقف حاسم حيال ما يدهم الأمة من أخطار. وقد دفعت هذه الاعتبارات جميعها قطز لإنقاذ الموقف والسيطرة على مقاليد الأمور في البلاد.

ولاية قطز على مصر:

قبض المظفر قطز[17] على ابن أستاذه نور الدين علي الملقب بالمنصور، وسيره مع أمه وابنيه وإخوته إلى بلاد الأشكري[18]، ونصب نفسه حاكماً واتخذ لقب (الملك المظفر)، وقد برّر ذلك أمام ابن العديم[19] وبحضور الفقهاء والقضاة بقوله: «لا بد للناس من سلطان قاهر، يقاتل عن المسلمين عدوهم، وهذا صبي صغير لا يعرف تدبير المملكة (يقصد المنصور علي بن المعز التركماني).

ولما استقر الأمر للملك المظفر قطز في سلطنة مصر كتب جواباً إلى الملك الناصر يوسف يعلمه فيه أنه سينجده ولا يقعد عن نصرته. وقد حمل هذا الجواب ابن العديم رسول الملك الناصر إلى مصر قبل استيلاء قطز على السلطة بقليل.

يتبين من ذلك مدى تأثر الأوضاع السياسية الخارجية بالأوضاع السياسية الداخلية في مصر حيث لا يمكن فصلهما كما لا يمكن أن تعيش مصر في معزل

---

(17) البداية والنهاية جـ13 ص 216.

(18) الأشكري: الأشكر قرية من قرى مصر الشرقية/ معجم البلدان.

(19) ذكر أبو الفداء في كتابه المنتصر جـ3 ص199 في أواخر هذه السنة 657 هـ أوائل ذي الحجة قبض سيف الدولة قطز على ولد أستاذه الملك المنصور نور الدين علي بن المعز أيبك وخلعه من السلطنة وكان علم الدين الغتمي وسيف الدين بهادر وهما من كبار المعزية غائبين في رَمْيِ البندق فانتهز قطز الفرصة ـ في غيبتهما وفعل ذلك، ولما قدم الغتمي وبهادر المذكوران قبض عليهما قطز أيضاً واستقر قطز في ملك الديار المصرية وتلقب بالملك المظفر وكان رسول الملك الناصر يوسف صاحب الشام وهو كمال الدين المعروف بابن العديم قد قدم إلى مصر في أيام الملك المنصور علي بن أيبك مستنجداً على التتر واتفق على خلع علي المذكور وولاية قطز حضرة كمال الدين بن العديم.

عن دورها الطبيعي في العلاقات العربية والإسلامية. ذلك أنه حتى ظهور قطز نفسه على الساحة السياسية في مصر كان بفعل الصراع الشامل الواقع في المنطقة.

وكان لهذه التطورات ما يشير إلى أهمية الدوافع الوطنية والدينية نحو المواجهة الحاسمة والرد الصارم على تمادي الخطر الخارجي في تهديد الدين والوطن والإنسان، ولم يكن ظهور الملك المظفر قطز إلا تعبيراً آخر عن حاجة الأمة للنصر. وقدرتها على صنعه على الرغم من كآبة الصورة السياسية السائدة يومئذ في العلاقات العربية والإسلامية.

الظروف التي مهدت لمعركة عين جالوت:

1 ـ سقوط بغداد وفقدان المسلمين لعاصمتهم وانتهاك التتر لأعراضهم وحرماتهم في محرم سنة 656 هـ.

2 ـ تحالف التتر مع الأرمن والصليبيين ضد المسلمين، ولم يخرج عن هذا التحالف سوى ممالك الصليبيين في الساحل السوري الذي ينتمون إلى أصل بندقي، وذلك حرصاً منهم على مصالحهم التجارية مع الشرق والتي حطمها الغزو التتري، ولكون التتر يقربون إليهم المسيحيين الشرقيين.

3 ـ انتشار الخوف والفزع في بلاد الشام ومصر من الهجمة البربرية التي يقوم بها جيش هولاكو، وأعمال القتل والنهب والسلب والتدمير والغدر.

4 ـ حرمان المسلمين من خوض معركة موحدة ضد العدو التتري الشرس المتحالف مع القوى الاستعمارية الغربية، وذلك بسبب تنافس الملوك والأمراء على السلطة والنفوذ واختلاف مواقفهم وسياستهم تجاه واقع الأمة ومصيرها (كما في صراع الأيوبيين في دمشق وحلب والمماليك في مصر).

5 ـ وكان الشعب العربي المسلم متطلعاً للوحدة والقوة لاستعادة العزة والكرامة وكف أذى الفئات والطوائف التي وظّفها التتر للنيل من دين الأمة ومقدساتها، وأرواح أبنائها وكرامتهم ومصالحهم[20].

(20) لمعرفة التفاصيل ارجع إلى كتاب البداية والنهاية الجزء 13 ص219 وما يليها.

6 ـ زحف التتر صَوْب مصر بعد أن بسطوا سلطانهم على حلب وحماه وبعلبك والبقاع ودمشق وعبورهم فلسطين ووصولهم غزة[21].

7 ـ أرسل هولاكو وفداً من التتر يحمل رسالة إلى الملك المظفر قطز[22] تتضمن إنذاراً شديد اللهجة ممزوجاً بالاستعلاء والاستكبار والتهديد والوعيد.

وهكذا اقتربت النار من الديار المصرية وتجمع الهاربون من أهل الشام في مصر ينشدون فيها الأمن والسلام ويطلبون منها الثأر للكرامة والوطن من التتر. وراحت مصر تغلي كالبركان حيث رأى أبناؤها ما آلت إليه بلاد المسلمين في الشرق والعراق والشام، والمماليك فيها رجال حرب لا مبرر لوجودهم، فهل سيصنعها المصريون وعلى طليعتهم المماليك بقيادة الملك المظفر قطز أم سيصنعها قائد جيش التتر «كتبغانوين» الذي تولى القيادة بعد عودة هولاكو إلى بلاده؟

الاستعداد للمعركة:

(أولاً) في الجانب المصري عقد المظفر اجتماعاً للعلماء والأمراء وأعيان الدولة ورجال الجيش في يوم مشهود حافل وقف فيه الشيخ الجليل العز بن عبد السلام في الحاضرين خطيباً يذكرهم فضائل الجهاد ويحثهم عليه، ويتلو آيات الجهاد وعظمة الشهادة في سبيل الله وما أعده الله في الآخرة من أجر وثواب.

كان هذا الاجتماع الخطوة الأولى والضرورية للاستعداد للمعركة الفاصلة. ووقف الجميع وقفة رجل واحد يلتفون حول شيخهم العز وقائدهم المظفر بما فيهم أولئك المماليك الذين كانوا يعطون ولاءهم سرّاً إلى بيبرس البندقداري ويكرهون قطز ويتربصون به انتقاماً منه لسيدهم المعز أيبك الذي قتله، لقد كان الخطر الداهم من التتر خطراً على الجميع فأنساهم أحقادهم وأطماعهم ووحَّد بينهم العدو الواحد. وتطوع الشباب للقتال من الصعيد والدلتا والقاهرة مزارعين وكسبه وطلاباً. وامتلأت حلبات التدريب وميادين الفروسية بهم نشاطاً واستعداداً. ولكي يتحقق النصر كان من اللازم تهيئة السلاح الضروري

---

(21) انظر المصور.

(22) راجع الرسالة في ملحق الموضوع.

للمعركة، والسلاح يحتاج للمال، والمال مودع في خزائن المماليك.

عرض المماليك على قطز أن يفرض الضرائب على الأهالي ويجمع منهم الأموال لشراء السلاح من أجل ضمان سلامتهم وأوطانهم، بينما كانت صيحة العلماء مدوّية بصوت الحق، تدعو المماليك أن يتنازلوا أولاً عما عندهم من النفائس والجواهر والحلي، حتى إذا ما تم ذلك وبقيت للجيش حاجة للمال تبرع الشعب بما يملك عن رضى وسخاء، وأوشك الأمر أن يدخل مجال الأخذ والرد. وحسم السلطان قطز الأمر، حيث أوفد خيرة رجاله إلى قصور المماليك يحضرون صناديقهم إلى الديوان في الوقت الذي كان فيه المماليك يحضرون لقاءً دعاهم إليه قطز بنفسه. وعندما علم المماليك بخطة قطز أدرك الجميع أن عليهم القبول بما فعل مكرهين. وقال قطز فيهم كلمات حاسمة جاء فيها:

«أيها المماليك جئتم هذه الديار لا تحملون أكثر من ثياب تستر عوراتكم، فمن أين جمعتم هذه الأموال والجواهر وقد قدم الشعب لكم خير بلاده وجهده لتكونوا درعه، فإذا ما جاءت ساعة الجهاد تخليتم وبخلتم؟».

إنها ساعة الحسم، أدرك فيها الجميع أن لا بديل للشهادة أو النصر، وبذل الأمراء، وبذل الشعب وتعاون الفريقان على النضال متربصين إحدى الحسنيين.

وأعد قطز عشرات المراكب والمجانيق وسخر الأقيان لصناعة السيوف والرماح وتدفق السلاح إلى القاهرة من كل جانب، وأصبح الجيش يغلي كالمرجل. وفي وسط هذا الاستعداد وصلت أخبار إغارات المغول على غزة والخليل وقتلهم الرجال وسبيهم النساء والصبيان وسلبهم المغانم. فقام المظفر قطز بردٍ معنوي هائل، دفع الجيش والشعب لصنع النصر، فقد أمر بالوفد التتري الذي جاءه يطلب منه التسليم بأن يُقَيَّدَ ويُطَوَّفَ به في أسواق القاهرة وحواريها، وقد مزقت ثياب أفراده وانهال الناس عليهم سباً وسخرية وسط هتافات: الله أكبر. ثم أمر قطز بقتلهم وتعليق رؤوسهم على باب زويله[23].

(ثانياً) في الجانب المغولي:

تلقى هولاكو وهو بحلب نبأ وفاة أخيه منكوخان، فسارع إلى قراقورم،

(23) الحركة الصليبية جـ2 عاشور ص 1134.

ومعه معظم الجيش[24]، واستخلف القائد كتبغانوين على ما تبقى من الجيش وكان عدده عشرة آلاف مقاتل تقريباً[25] وكان كتبغا هذا تلميذ هولاكو، وقد تم على يديه احتلال البلاد من العجم إلى الشام ويحمل نفسية عدوانية حاقدة على الإسلام وأهله، وكان يحرض الطوائف الأخرى على حرب الإسلام وخاصة النصارى والأرمن ومن ناحية أخرى لم يستطع كتبغا استمالة الصليبيين الذين كانوا موجودين في الساحل السوري إلى صفه لأنهم كانوا يختلفون عن حلفاء التتر من الصليبيين الأوروبيين بسبب اختلاف المذاهب الدينية والمصالح الدنيوية.

وكانت توجد مجموعة من قوات كتبغا في غزة بقيادة «بيدرا» الذي علم بتحرك جيش المسلمين الذي كان يقوده الظاهر بيبرس البندقداري نحو غزة، فطلب النجدة من كتبغا لكن كتبغا رد عليه «قف مكانك وانتظر» وأمره أن يحتفظ بغزة ولا يتخلى عنها لحين وصول الإمدادات إليه.

مقدمات المعركة وتحرك الجيش المصري إلى فلسطين:

أعد المظفر قطز خطته للقاء التتر وسط دراسة دقيقة لجميع الاحتمالات من خلال وعيه للظروف الدولية والمحيطة به والقوى التي يمكن أن تدخل المعركة إلى جانبه أو إلى جانب عدوه واتخذ لكل أمر حسابه وأعد له عدته وكان مما عمله:

(أ) وجه الحراقات عَبر نهر النيل إلى دمياط[26]، ترابط في مياهها تحسباً لهجوم صليبي مباغت.

(ب) حصن مدينة دمياط وأودع فيها قوة حربية تستطيع الدفاع عن باب مصر وردم مصب النيل هناك.

(ج) أقام حامية عسكرية في الإسكندرية بوصفها الثغر البحري المصري.

(ء) أرسل إلى الصليبيين في عكا يستأذنهم السماحة لجيوشه بعبور الأراضي التي تقع تحت سيطرتهم مستفيداً من انشغالهم بنزاعاتهم الداخلية، ومدركاً أملهم

(24) قراقروم: عاصمة الامبراطورية التترية.
(25) راجع ترجمة (كتبغا) في الملحق.
(26) نفس المرجع ص 1136.

بالثأر من التتر الذين غزوا صيدا، فوافقوا على طلبه وأذنوا لجيشه العبور.

(هـ) تقدم بيبرس البندقداري بقوة نحو غزة وهزم التتر الذين يقودهم هناك «بيدرا» وحرر غزة وطارد التتر حتى نهر العاصي.

(و) سار قطز بجيشه بحذاء الساحل، ومر بسلام في الأراضي التي يسيطر عليها الصليبيون وقد خرج أمراؤهم إلى المظفر قطز يحملون إليه الهدايا وأرادوا أن يسيروا معه نجدة فشكرهم وأخلع عليهم واستحلفهم أن يكونوا لا له ولا عليه[27].

(ي) بعث قطز إلى الأشرف صاحب حمص والسعيد صاحب الصبيبة[28] يستميلهما فقبل الأشرف.

وهكذا استفاد قطز من قاعدة عسكرية تاريخية هي البدء بالهجوم ومباغتة العدو خير وسيلة للدفاع، وقد أحسن المظفر قطز اختيار زمان المعركة ومكانها والإعداد لها. فالشهر الذي وقعت فيه المعركة كان شهر «رمضان» حيث استبشر الجنود المسلمون بذكرى غزوة بدر التي وقعت هي أيضاً في رمضان. وكان النصر فيها لرسول الله والمسلمين كما كانت غزوة الفتح ودخول المسلمين مكة في شهر رمضان أيضاً.

وقد ضمن حياد الصليبيين[29] في عكا ليحفظ مؤخرة جيشه الزاحف إلى الشام وليتمكن من التزود بالميرة والمؤن والعتاد من بلاد فلسطين.

الخطة الحربية التي لجأ إليها المظفر قطز:

أخفى قطز معظم جيشه بين الأحْراش والأشجار المحيطة بعين جالوت بعد أن اتجه من عكا نحو الأردن وعبر الجليل في منطقة خصبة ومشجرة بين نابلس وبيسان وهو الأعرف بتضاريس البلاد وسكانها، فجعل من فصائله كمائن للعدو[30]، وكان قائد التتر كتبغا يعاني من الإرهاق والحروب المتواصلة ويقاتل

(27) نفس المرجع السابق.

(28) الصبيبة منطقة تقع جنوب جبل الشيخ حول نهر بانياس.

(29) و(30) نفس المرجع 1136.

بجيش منهك القوى، قليل العدد، مثقل بالغنائم وقد نصحه الأشرف صاحب حمص والمجيربن الزكي بأنه لا قبل له بالمظفر ما لم يصله عون من هولاكو، فرفض نصيحتهم وقرر مُهاجمة جيش المسلمين.

أحداث المعركة:

وكان إلى جانب المظفر كل من الملك المنصور صاحب حماه والأمير فارس الدين أقطاي، وقد حاول كتبغا توجيه ضربة قاصمة لجيش المسلمين وأحدث في الساعات الأولى للمعركة صدعاً في جبهتهم. واستبسل قطز وأمر الجموع المختفية بين الأشجار بأن تدخل المعركة وفوجىء العدو بالحشود، ووقف قطز في قلب المعركة وقد ألقى خوذتهُ أرضاً وصاح بأعلى صوته وهو يقاتل وإسلاماه... وإسلاماه وتقدم نحوه خمسة من خيرة فرسانهم يستهدفونه فتصدى لهم وقتلهم الواحد تلو الآخر وأوشك قطز أن يهوى من حصانه فإذا بفارس ملثم يشق الصفوف وينقذه ويتلقى الطعان عنه، ويصاب الفارس الملثم الذي تبين بعدئذ أنها زوجته ابنة خاله جُلَّنار (جهاد).

ويشق قطز طريقه عبر جيش التتر ليقاتل قائدهم كتبغا ويلتحم سيفاهما وتشتد المبارزة ويهوي الأمير آقوش الشمسي بسيفه على كتبغا فيسقط أرضاً وتتحطم جبهة العدوان وتتعالى صيحات الله أكبر، الله أكبر وتهوي جبهة التتر ويتساقط فرسانهم ويلوذون بالفرار، ويتقدم القائد بيبرس البندقداري جموع المقاتلين على رأس قوة من المماليك البحرية بشق صفوف العدو ويتعقب فلولهم برجولة فائقة وبطولة نادرة، وتنتشر جثث التتر في ذلك السهل العظيم ويقع في يد بيبرس الكثير من الأسرى وتتحطم أسطورة العدو الذي لا يقهر، وكان من بين الأسرى ابن كتبغا[32] وكان شاباً فأحضر بين يدي قطز فسأله: أهرب أبوك؟ قال إنه لا يهرب، فأمر قطز الجند بأن يفتشوا عن جثته فوجدوه بين القتلى وصرخ ابنه باكياً متحسراً. فلما تحقق قطز من مقتل كتبغا خر ساجداً لله ليحمده على نصره[33].

---

(31) البداية والنهاية جـ 220/13.
(32) البداية والنهاية جـ 13 ص 227.
(33) ابن خلدون جـ 5 ص 379.

نتائج المعركة:

1 ـ هزيمة التتر ومقتل قائدهم كتبغا وعدد كبير من رجاله وأسر آخرين.

2 ـ ملاحقة فلول التتر في كل مكان بقيادة بيبرس.

3 ـ طلب الملك الأشرف صاحب حمص الأمان من قطز فأمنه وحين وصل إليه أكرمه وأقره على ما بيده وهو حمص ومضافاتها، أما الملك السعيد صاحب الصبيبة فقد وقع أسيراً وأحضر بين يدي المظفر قطز فأمر بضرب عنقه بسبب إساءته الرد على رسوله إليه وقتله وبسبب ما ارتكبه من فسق وطغيان.

4 ـ تحررت دمشق من الخيانة والعمالة والعدو المغولي في السابع والعشرين من رمضان وارتفعت رايات الإسلام وعقدت الاحتفالات بمقدم قطز إلى دمشق.

5 ـ زحف المسلمون إلى حماه وحرروها من التتر وأعوانهم.

6 ـ ندم الصليبيون على موقفهم الذي اتخذوه إبان المعركة بعدم تحالفهم مع كتبغا (النسطوري المذهب النصراني الدين المغولي الولاء) لأن انتصار قطز على التتر كان مقدمة نهايتهم العاجلة في العالم الإسلامي وأتاحت الفرصة للمماليك لتصفية الوجود الصليبي في المنطقة العربية[34].

7 ـ وكان من أعظم النتائج دخول بعض التتر في الإسلام ومباركتهم هذا الانتصار العظيم. فقد بعث بركة خان رسالة إلى الظاهر بيبرس عبر فيها عن تعصبه للإسلام وحربه للتتر حيث قال:

«لقد حاربت هولاكو الذي هو أخي من لحمي ودمي إعلاءً لكلمة الله العليا وتعصباً لدين الإسلام، لأنه باغٍ والباغي كافر بالله ورسوله»[35]، وكان بركه خان هذا زعيماً كبيراً من التتر اعتنق الإسلام، ولعب دوراً طيباً في نشره بين التتر.

8 ـ منحت هذه المعركة المماليك تأييداً شعبياً دينياً وسياسياً، ورسخت أقدام

---

(34) الحروب العلمية جـ2 ص 11 العاشور.

(35) من كتاب الأبطال لمحمد رجب بيومي ص 177.

دولتهم التي استمرت في المنطقة العربية عدة قرون وتوحدت خلالها مصر وسورية.

9 ـ حققت هذه المعركة المقولة التي تقول: إن في الإسلام قوى كامنة عظيمة تتفجر حين تتاح لها الفرصة وتنطلق بالمسلمين من عقالهم إلى حيث العزة والكرامة، وقد حقق المظفر قطز وشيخه العز بن عبد السلام وكذلك صلاح الدين الأيوبي من قبلهم هذه المقولة. ذلك أن قيادة الأمة وعلماءها ركنان أساسيان في أي تحول إيجابي لواقعها.

وثائق تاريخية لها علاقة بالمعركة:

أولاً: التحالف بين الصليبيين والتتر[36]:

أرسل الباب أنوسنت الرابع مبعوثاً من الفرانسيسكان اسمه خادي بلانو كاربنيس سنة 1245 إلى خاقان المغولي في قراقورم لدعوته إلى المسيحية، لكن تلك السفارة فشلت بسبب اشتراط الخاقان دخول المسيحيين الغربيين تحت السيادة المغولية.

وفي ديسمبر 1248 وفدت على نيقوسيا سفارة تألفت من اثنين من نساطرة الموصل هما (داود ومرقص) موفدان من قبل جغطاي خان نائب الخاقان الأعظم في القوقاز وفارس، وكان الغرض من تلك السفارة عقد تحالف عسكري بين الصليبيين والمغول ضد الأيوبيين في الشام من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى.

رد الملك لويس على المغول بإرسال سفارة من ثلاثة أعضاء من الرهبان الدومنيكان إلى المغول غادرت قبرص في كانون الثاني 1249 م محملة بالهدايا من الملك الفرنسي إلى جغطاي خان في أذربيجان، لكن تلك السفارة لم تحقق الهدف الكامل فتوجه لويس للتحالف مع مغول وسط روسيا، ثم أرسل سفارة إلى سرتاق بن باطور وكان مسيحياً لطلب التحالف ضد المسلمين، وغادر الملك لويس التاسع الشام إلى فرنسا عام 1255 م كما عقد تحالف أرمني مغولي لمحو الإسلام.

---

(36) الحركة الصليبية ـ عاشور ـ جـ2 ص 1100 -1102.

ثانياً: العز بن عبد السلام (577 هـ / 1181 م ـ 660 هـ / 1262 م):

عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد ونشأ بدمشق زار بغداد سنة 599 هـ وأقام شهراً وعاد إلى دمشق فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي.

ولما سلم الصالح إسماعيل بن العادل «قلعة صفد» للفرنج اختياراً أنكر عليه العز بن عبد السلام ذلك ولـم يَدْعُ له في الخطبة فغضب عليه وحبسه ثم أطلقه فخرج إلى مصر فولاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة ومكنه من الأمر والنهي ثم اعتزل ولزم بيته.

ولما مرض أرسل إليه الملك الظاهر بيبرس يسأله هل في أولادك من يصلح لوظائفك؟ فقال لا وتوفي بالقاهرة.

من كتبه: التفسير الكبير والإلمام في أدلة الأحكام، وقـواعد الشريعـة والفوائد، وقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، وترغيب أهل الإسلام في سكن الشام، وبداية السول في تفضيل الرسول، والفتاوى، والغاية في اختصار النهاية (فقه) وله كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (قرآن)، ومسائل الطريقة (تصوف) والفرق بين الإيمان والإسلام، وكتاب مقاصد الرعاية[37].

ثالثاً: رسالة هولاكو إلى المظفر قطز سلطان مصر:

«من ملك الملوك شرقاً وغرباً، القائد الأعظم»:

باسمك اللهم باسط الأرض ورافع السماء يعلم الملك قطز وسائر أمراء دولته وأهل مملكته بالديار المصرية وما حولها من الأعمال... أنَّا جند الله في أرضه خلقنا من سخطه، وسَلَّطنا على من حل به غضبه، فلكم بجميع البلاد معتبر وعن عزمنا مزدجر، فاتعظوا بغيركم وأسلموا إلينا أمركم قبل أن ينكشف الغطاء فَتَنْدَمْ، ويعود عليكم الخطأ فنحن لا نرحم من بكىٰ ولا نرق لمن شكا،

(37) الأعلام للزركلي.

وقد سمعتم أننا فتحنا البلاد وطهرنا الأرض من الفساد وقتلنا معظم البلاد فعليكم بالهرب وعلينا الطلب، فأي أرض تأويكم؟ وأي طريق تحميكم؟ وأي بلاد تنجيكم؟ فما لكم من سيوفنا خلاص ولا من مهابتنا مناص فخيولنا سوابق وسهامنا خوارق وسيوفنا صواعق وقلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال فإنكم أكلتم الحرام وخنتم العهود والإيمان وفشا بينكم العقوق والعصيان فأبشروا بالمذلة والهوان، فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تفسقون،﴿وليعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ فالحصون لدينا لا تمنع والعساكر لقتالنا لا تنفع ودعاؤكم علينا لا يسمع، فأسرعوا برد الجواب قبل أن تضرم الحرب نارها وترمي نحوكم شرارها فلا تجدون منّا جاهاً ولا عزاً ولا كافياً ولا حرزاً وتصبح بلادكم منكم خالية فقد أنصفناكم إذ أرسلناكم وما بقي لنا مقصد سواكم، والسلام علينا وعليكم وعلى من أطاع الهدى وخشي عواقب الرَّدى فأطاع الملك الأعلى[38].

رابعاً: خطبة قطز بعد انتصاره بمعركة عين جالوت:

«أيها المسلمون إياكم والزهو بما صنعتم، ولكن اشكروا الله واخضعوا لقوته وجلاله، إنه ذو القوة المتين، وما يدريكم لعل دعوات إخوانكم المسلمين على المنابر في الساعة التي حملتم فيها على عدوكم من هذا اليوم العظيم يوم الجمعة وفي هذا الشهر العظيم شهر رمضان كانت أمضى على عدوكم من السيوف التي بها ضربتم، والرماح التي بها طعنتم والقسي التي عنها رميتم، واعلموا أنكم لم تنتهوا من الجهاد وإنما بدأتموه وأن الله ورسوله لن يرضيا عنكم حتى تقضوا حق الإسلام بطرد أعدائه من سائر بلاده، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله، ألا فترحموا على إخوانكم الذين علم الله ما في قلوبهم من الإيمان والخير، فاختار لهم الشهادة والجنة واختار لكم النصر والبقاء، لتعودوا للجهاد في سبيله، وما عند الله خير وأبقى، وترحموا على أمة الله، سلطانتكم، فقد صدقت الله ما عاهدته عليه وآثرت ما عنده على ما عند عبده قطز!.

وهنا أدركته الرقة فبكى وعلا نحيبه، فبكى المسلمون جميعاً وتعالت

(38) من كتاب مع الأبطال لمحمد رجب البيومي ص160.

أصواتهم بالنحيب، وهم يقولون يرحمها الله... يرحمها الله!...

ثم تلا السلطان قول الله عز وجل:

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاّ خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ صدق الله العظيم[39].

المراجع

البداية والنهاية لابن كثير.

.تاريخ ابن خلدون.

الحركة الصليبية جـ2 د/ عاشور.

مع الأبطال لمحمد رجب بيومي.

المختصر لأبي الفداء.

الأعلام للزركلي.

وإسلاماه لباكثير.

النجوم الزاهرة.

(39) من كتاب وإسلاماه/ لباكثير/ ص 210.

التَّنْشِئَةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ

مَفْهُومُهَا وَوَسَائِلُهَا

الدَّكْتُور: عَبْدُ اللهِ النَّعِيمِيّ

أهمية التنشئة الاجتماعية:

تستند أهمية التنشئة الاجتماعية إلى مجموعة من الأسس، كالأساس البيولوجي، والنفسي، والاجتماعي، والقيمي، وليس الهدف التعرض في هذه العجالة لمناقشة تلك الأسس، وإنما الغرض الإيماء إلى بعض الاعتبارات التي تبرز وتوضح تلك الأهمية، ولعل من أهمها ما يأتي:

1ـ حرص المجتمع على تكوين الإنسان السوي:

إنَّ على رأس قمة أهداف المجتمع صنع هذا الإنسان، ومن أجل هذا يهيىء المجتمع المتقدم والنَّامي المناخ التربوي الشامل بما يحتويه من مؤثرات مادية ومعنوية لكي ينمو الإنسان نمواً كاملاً فيكون تتابع تلك التنشئة، متمثلاً في الشخصية الاجتماعية السوية وهذا لا يتأتى إلا باهتمام ورعاية المهد الأول وتضافر بقية العوامل الأخرى المؤثرة في التنشئة، وأن تأثير المرعى الأول للطفل يعد من أهم العوامل حيث نجد كثيراً من خبرات الطفولة وبخاصة في سن المهد،

والطفولة المبكرة تظل آثارها باقية ما بقي الإنسان، وتصارع كل جديد محاولة قهره أو تطويعه، وكثيراً ما تنجح في هذا، ذلك أن الجديد وهو يصارعها لا يعرف بالضبط كنهها أو ماهيتها، وكأنه في حربه معها يحارب عدواً مجهولاً أو عدواً في الظلام فأساليب الرضاعة المتقطعة مثلاً، وطرق الفطام المفاجيء أو غيرها قد تكون نواة لاتجاهات عميقة الجذور بعيدة المنال ضد تعديل الاتجاهات في المستقبل إلّا بأساليب معينة كالعلاج النفسي[1].

ويتضح من هذا وغيره مدى تأثير مرعى الطفولة الأولى في سلامة وعدم سلامة سلوك الفرد والجماعة لأن الشخصية السوية أو غير السوية هي عبارة عن نتاج التفاعل الذي يحدث للفرد من خلال الخبرات الأولية التي يتلقاها في مراحل حياته الأولى التي يبقى تأثيرها في الغالب طيلة حياته.

وهذا يستدعي المتابعة المستمرة للعوامل التي تؤثر في بناء الإنسان السوي لمعرفة جوانب القوة فندعمها وعوامل الضعف فنبادر بالقضاء على أسبابها.

وبهذا نجني تنشئة اجتماعية سليمة فنضمن للمجتمع طاقات إنتاجية، ونحفظ للمجتمع سلامته وطمأنينته ونوفّر الجهد والوقت والمال الذي يهدره المجتمع في حالة التفريط أو الإهمال في ميدان التنشئة الاجتماعية.

2 ـ التغيرات الاجتماعية السريعة:

من أهم ملامح هذا العصر التغيرات المتلاحقة التي تميزت بها الحياة المعاصرة في جميع مجالاتها الاقتصادية، والعلمية والتربوية والاجتماعية وما نتج عنها من مردودات إيجابية وسلبية، استهدفت العلاقات الفردية والاجتماعية فكل هذا وغيره كان نتيجة للتقدم العلمي التكنولوجي الذي أصاب حياة الفرد والمجتمع، وغير من أسلوب حياتها مادياً ومعنوياً، ونال هذا المجتمعات المتقدمة والنامية على السواء ولكن بدرجات ونسب مختلفة، كالتغير الذي استهدف الأسرة وتركيبها وقلّص من وظائفها الأساسية، حيث لم يبق لها الوعاء الزمني الكافي للقيام

(1) د. محمود عماد الدين إسماعيل وآخرون، كيف نربي أطفالنا التنشئة الاجتماعية للطفل في الأسرة، القاهرة: دار النهضة العربية 1967م ص 63.

بمسؤولياتها نحو تنشئة أبنائها تنشئة سليمة ولهذا استعاضت الأسرة عن تلكم الرسالة بإنابة المدرسة لتتحمل مسؤوليات وأعباء تربية الأجيال، والمدرسة وإن تحملت تلك المسؤولية إلاّ أنها بدون مواكبة ومشاركة الأسرة لها في هذه الرسالة فإنَّ الأهداف التربوية المرغوبة للمجتَمع لا يمكن أن تحقق بالصورة المطلوبة لعدم قدرتها على متابعة واستيعاب ما يستجد من أحداث في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية، فضلاً عن قصور مشاركة أو عدم مشاركة الأسرة في هذه المهمة وهذا ناتج من أنَّ (كمية الفكر المختبر تنمو وتبشر بأنْ تنمو بمزيد من السرعة قد تبلغ نسبة هندسية)... إنَّ حقيقة التغير المتصل السريع المتزايد في السرعة يخلق للعالم مشكلة جديدة بالغة الصعوبة وذلك أن التقدم المادي للمدينة يهدد بأن يسبق قدرتنا الاجتماعية والأخلاقية على تناول المشكلات الناتجة، وقد ظهرت فعلاً نتيجة لها مغزاها وهي أن شبابنا لم يعد يتقبل الأخلاق الأتوقراطية فيلزمنا إذن أن نبني وجهة نظر وأنْ نبتكر نظاماً يسايرها، ويأخذ في الاعتبار حقيقة التزايد المستمر في سرعة التغير، فإن لم نفعل فالمدينة ذاتها تصبح مهددة[2].

فالتغيرات المتلاحقة غيرت طبيعة الحياة، ومن الطبيعي أن تصاب بآثار هذا التغير المؤسسات التربوية المنوطة بها مسؤولية التنشئة الاجتماعية، ومن أجل هذا ينبغي أن لا نقف أمام هذه المؤثرات موقف المنبهر والمتحسر بل ينبغي أن نواجه ذلك التيار بحماية وصيانة مصادر التنشئة الاجتماعية بكل الوسائل المادية والمعنوية، فعلى سبيل المثال فالمصدر الأول وهو الأسرة يؤدي تصدعها وتفككها ـ لدى كثير من المهتمين في هذا المجال من أهم الأسباب ـ إلى إيجاد الإنحراف في سلوك الأحداث، وتفشي الأمراض النفسية وعدم التوافق والتكيف الاجتماعي[3].

3ـ تأثير الإعلام الحديث في تكوين شخصية الطفل:

أثر وتأثير الإعلام في تكوين شخصية الطفل ناتج أيضاً عن التقدم العلمي

---

(2) وليم كلبا تربك، المدينة المتغيرة والتربية، ترجمة د. عبد الحميد السيد وآخرون القاهرة: مكتبة مصر، ص45-46.

(3) د. صلاح الدين جوهر، نحو بيئة تربوية أنقى للإنسان العربي، حولية كلية التربية جامعة قطر، العدد الثاني، السنة الثانية، 1983، ص 34-35.

والتقني الذي يشهده عصرنا الحاضر حتى أضحى عاملاً مؤثراً في تشكيل حياة الإنسان بصفة عامة وحياة الطفل بصفة خاصة.

فالإعلام بإمكاناته المتعددة المتنوعة يسهم بإيجابية في حياة الإنسان الدينية والخلقية والعلمية والثقافية والاجتماعية والترويحيّة، ولكنّه كغيره من بقية العوامل الحضرية له إيجابيات وسلبيات في الأفراد والمجتمعات، فقد بدا واضحاً من الملاحظات العادية اليومية، ومن نتائج الدراسات في هذا المجال مدى تأثير هذا العامل في حياة المجتمع، فالطفل الحديث يعيش ويتفاعل منذ بداية إدراكه مع الخبرات الهادفة وغير الهادفة التي يمتصها من خلال أجهزة الإعلام المختلفة، وبذا أضحى الإعلام من عوامل تكوين وتشكيل حياة وشخصية الإنسان بكل أبعادها العقلية والانفعالية والاجتماعية، غير أنّ بعض المختصين في مجال الإعلام (لا يدركون عمق الأثر الذي تتركه الكلمة والحركة والسكنة في تشكيل العقول، ولا يحسون بخطورة القيم والاتجاهات الجديدة التي يزرعونها في نفوس الناشئة والبالغين على السواء، إنّ ما تبثه هذه الأجهزة، وما تنشره يومياً قد تسلل إلى كل أسرة، وتعمق أثره في نفوس الناشئة والكبار ولم يعد هناك مجال لإنكار هذا الأثر أو التقليل من خطورته).

ونحن إن كنا لا نوافق على أن تنفصل الأسرة والمدرسة من مسؤوليتهما التربوية إلا أننا نعترف بأنه قد بات عسيراً عليهما القيام بهذه المسؤوليات على الوجه الأكمل بينما هناك أجهزة ومؤشرات أخرى تعمل في الاتجاه المضاد[4].

فالإعلام صحب معه إيجابيات الحياة المعاصرة كما صحب معه أيضاً سلبياتها التي بدا تأثيرها ملموساً في العزوف أو عدم التمسك بالقيم الدينية والخلقية والاجتماعية، وبهذا ظهرت النداءات المتكررة من قبل المربين والمصلحين الاجتماعيين، ودعوتهم الملحة لعلاج هذه الظاهرة الخطيرة ويرى هؤلاء أنه (قد فقد الآباء قدرتهم على توجيه الأبناء وفلت زمام التلاميذ من أيدي المعلمين فأصبحوا عاجزين عن تعليمهم مبادىء القيم والأخلاق والسلوك الاجتماعي المقبول، وفقد رجال الدين قدرتهم التقليدية على شد انتباه الجماهير

---

(4) د. محمد عاطف غيث، علم الاجتماع، القاهرة: دار المعارف 1963، ص 49.

والتأثير في عقولهم ووجدانهم[5]).

ومن البديهي أن سبب وجود هذه الظاهرة لا ينفرد به الإعلام وحده بل شاركه ويشارك في إيجادها عدة عوامل أخرى كالأسرة والبيئة الاجتماعية بمختلف وسائلها، التي يتشرب منها الأطفال والشباب القيم التي تبعث فيهم الدوافع للقيام بالسلوك الاجتماعي غير المقبول.

4 ـ زيادة نسبة انحراف الأحداث:

الاعتبار الرابع الذي يستدعي الاهتمام بموضوع التنشئة الاجتماعية ما يشهده مجتمعنا من إنحرافات الأحداث شملت أشنع الجرائم كالقتل، وهتك العرض وإدمان الخمور، والمخدرات والسرقة وغيرها، وهذه الحوادث تحدث دوماً وهذه الظاهرة تعتبر خطيرة تستدعي الاهتمام وتتطلب الدراسة العلمية الهادفة، للوقوف على أسباب وقوعها وانتشارها في المجتمع، ولا شك أنّه على الرغم من أن هناك عدة أسباب أو عوامل أدَّت إلى وجودها وانتشارها إلاّ أنّه يبدو أنّ من أهم أسباب انتشارها قصور الأسرة والمدرسة وعجزهما عن تأدية رسالتهما في صناعة وتكوين الناشئة وهذا يتلاءم وما هو معروف في هذا المجال من (أنّ الجانح الحدث مصنوع لا مولود وهو في الوقت نفسه أسهل من الكبار قيادة وتوجيهاً وإصلاحاً، فالعلماء يؤكدون في مجموعهم أنّ الإجرام غير موروث وأنّ الحدث الصغير لا يقبل على الجنوح في الأغلب إلاّ بتأثير البيئة الفاسدة والأحوال الرديئة المحيطة به، وليس هو في الواقع جانياً أو شريراً كما يعتقد البعض خطأً بل نتيجة الظروف السيئة ولا سيما الإهمال والحرمان[6]).

وهكذا تتضح أهمية التنشئة الاجتماعية والرعاية التربوية السليمة التي تتطلب اليقظة والحرص واستمرار المتابعة التي من شأنها أن تساعد على تلافي الأخطاء وتمنع الإنحراف أصلاً، والعمل على تعديل وتغيير السلوك غير السوي في بداية أطوار نشأته الأولى قبل أن يصبح طبيعة وجبلة ثانية في شخصية الناشيء

---

(5) د. صلاح جوهر، المرجع السابق، ص 34.

(6) جميل نصير، انحراف الأحداث، مجلة الأمن العام لعلوم الشرطة، القاهرة 1961، ص 97-98.

قد يصعب اقتلاعها أو تعديلها. وبعد هذه الإيماءة الموجزة عن أهمية التنشئة الاجتماعية يحسن أن أشير إلى مفهوم التنشئة الاجتماعية.

مفهوم التنشئة الاجتماعية:

إن المطلع والدارس في هذا المجال يجد أن هناك تحديدات متنوعة من قبل المتخصصين في هذا الميدان، فنرى بعضهم يعتبرها (عملية تحويل الفرد من كائن عضوي حيواني السلوك إلى شخص آدمي بشري التصرف في محيط أفراد آخرين من البشر يتفاعلون بعضهم مع بعض، ويتعاملون على أسس مشتركة من القيم التي تبلور طرائقهم في الحياة)[7].

ويتصورها البعض الآخر (عملية يكتسب بواسطتها الفرد ثقافة مجتمعه بجميع مقوماتها)[8].

كما نجدمن يحصرها أيضاً في (عملية التفاعل الاجتماعي التي يكتسب فيها الفرد شخصيته الاجتماعية التي تعكس ثقافة مجتمعه[9] ويلاحظ من هذه التحديدات وغيرها أنها تشترك في:

1 ـ التركيز على التفاعل الذي يتبادله الطفل في محيطه الاجتماعي من خلال مواقف الحياة الاجتماعية.

2 ـ التركيز على تهيئة المناخ الملائم كي يستقي الطفل منذ حداثته القيم والعادات والسلوك الاجتماعي الذي به يتحول الفرد إنساناً اجتماعياً.

3 ـ إنَّ هذه العملية يشارك ويؤثر فيها عدة عوامل متداخلة ومتشابكة كالأسرة، والمدرسة والمسجد والنادي والإعلام والمحيط الاجتماعي وغيرها من العوامل ذات التأثير المقصود وغير المقصود.

---

(7) د. فوزية دياب، نمو الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1978 م، ص 110.

(8) د. خضير مسعود الخضير، المرشد التربوي لعمليات رياض الأطفال بدول الخليج العربية (مكتب التربية العربية لدول الخليج) 1986 م، w 14.

(9) د. منير مرسي سرحان، في اجتماعيات التربية (بيروت دار النهضة العربية) 1981 م، ص 111.

4 ـ إنّ أهداف هذه العملية في النهاية تكوين الشخصية السويّة الذي يطمح المجتمع في تحقيقها وفق مواصفات معينة نتيجة لمروره بخبرات تربوية مقصودة وغير مقصودة. هذا ونظراً لأن عملية التنشئة يشارك فيها عدة عوامل كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ لهذا نجد (أنّ الخبراء المتخصصين يستخدمون تسميات مختلفة للتعبير عن تلك الوظيفة الحيوية من وظائف المجتمع التي تضمن بقاءه واستمراره، فرجال التعليم اصطلحوا على تسميتها ـ التربية ـ وعلماء الاجتماع والاجتماعيون يسمونها ـ التنشئة الاجتماعية ـ أو الصقل الاجتماعي وعلماء الاقتصاد يسمونها التنمية البشرية بينما رجال الإعلام يستخدمون عادة ألفاظاً مثل التوعية أو التثقيف للتعبير عن مدلولات تقترب كثيراً من مدلول لفظ التربية الذي يستخدمه التربويون ورجال التعليم)[10].

ومصدر هذا التباين عائد إلى طبيعة الاختصاص واستخدام هذا المصطلح في مجالات معينة ومواقف معينة، ومثل هذا الاستعمال قد يوحي التباين والاختلاف لمدلول هذا المصطلح، علماً بأنه قد تطور مفهومه وهدفه وفقاً للتغير السريع في الحياة المعاصرة، حتى أصبح يلتقي مع الهدف البعيد للتربية المتمثل في ما يسمى حالياً بفكرة التنشئة الاجتماعية للكبار، وهي التربية مدى الحياة. الفكرة التي تنادي بأن يعيد الكبار تنشئة أنفسهم الاجتماعية لكي يتوافقوا مع الظروف المجتمعية الجديدة، . . . بل إن عمليات التنشئة الاجتماعية خلال سنوات النضج يجب أن تكون مطلباً أساسياً في المجتمعات الدينامية الحديثة[11] وبعد هذه الإشارة الموجزة إلى مفهوم التنشئة الاجتماعية نومىء إلى أهم أهداف التنشئة الاجتماعية.

الأهداف العامة للتنشئة الاجتماعية:

نظراً لاختلاف وتباين المجتمعات من حيث النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودرجة التقدم الثقافي والحضاري، لهذا تختلف أهداف وأساليب

(11)د. صلاح الدين جوهر، نحو بيئة تربوية أنقى للإنسان العربي، مرجع سبق ذكره، ص 48.
(10)د. سناء الخولي، الزواج والعلاقات الأسرية، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1981م، ص 48.

التنشئة الاجتماعية من مجتمع إلى آخر، ومن خلال العرض الموجز السابق لأهمية التنشئة الاجتماعية، ومفهومها يمكن أن تستقي منها الأهداف التالية:

تزويد الفرد بأسس التنشئة الاجتماعية لتكوين الشخصية الاجتماعية ذات الإنسجام والتوافق والتكيف مع القيم الثقافية والحضارية السائدة في المجتمع. وذلك من خلال:

(أ) تمكين الفرد من ممارسة القيم الدينية والخلقية في المجالات الاجتماعية.

(ب) تزويد الفرد بالقيم والعادات الاجتماعية من خلال المواقف الاجتماعية.

(ج) تزويد الفرد بالمهارات التي تمكنه من القيام بدوره بإيجابية في الحياة الاجتماعية بإيجابية.

(د) تزويد الفرد بالمهارات التي تمكنه من حفظ ونقل التراث الثقافي والحضاري.

(هـ) تزويد الفرد بالمعارف والخبرات التي تصونه من الإنحرافات السلوكية.

هذه من أهم أهداف التنشئة الاجتماعية التي ينبغي أن يسعى المجتمع لتحقيقها في أفراده، من خلال مؤسساته التربوية المختلفة التي تعمل على توصيل مضمون التنشئة إلى أفراد المجتمع.

محتوى التنشئة الاجتماعية:

إن الإطار الذي يدور حوله مضمون أو محتوى التنشئة الاجتماعية يشتمل على عناصر متعددة يتعسر في هذه العجالة التعرض إليها بالتفصيل، ولكن يمكن الإشارة بإجمال إلى العناصر التالية:

1 ـ القيم الدينية والخلقية والثقافية:

إن من أوكد الواجبات التي تقوم وتهتم بها الأسرة العمل على تشرب الطفل ـ منذ إدراكه للأشياء القيم الدينية والخلقية والثقافية المتمثلة في مجموعة

الحقائق والقواعد الدينية والخلقية والعادات الاجتماعية بالطرق والأساليب المناسبة من أجل الهداية إلى الإيمان الذي هو (الأساس الراسخ في التربية الإسلامية وبدونه يشاد البناء التربوي على أسس واهية ينذر دوماً بالإنهيار والدمار، وهي من الواجبات الأساسية لكل المربين في البيت والمدرسة وفي البيئة الاجتماعية. فكل الدروس النظرية منها والعملية مدعوة لأن يظهر للطالب الترابط بين أجزاء الكون وبين البشر وأن لهذا الكون الدقيق الصنع الغني بالعجائب والأسرار خالقاً أعظم هو الله تعالى).

والدين عنصر من أهم عناصر الثقافة ومقوم من مقوماتها بجانبه المعرفي المتمثل في المبادىء والأسس والقواعد العامة والجزئية، وبجانبه السلوكي المتمثل في وظائفه الفردية والاجتماعية، هذان الجانبان المعرفي والسلوكي مرتبطان ومتلازمان لأن الإيمان حقيقة وعلامتها السلوك الفعلي بالممارسة للقيم التي تسير وتوجه سلوك الأفراد والجماعات نحو الغايات الدنيوية والأخروية.

2 ـ القيم الاجتماعية:

والقيم الاجتماعية متعددة ومتنوعة:

ـ منها ما يتصل بتراثنا الثقافي والحضاري العربي والإسلامي والتركيز على القيم الإيجابية والبناءة من شأنها أن تساعدنا على تطوير حياتنا الحاضرة والمستقبلة، التي تبلور إحياء جهاد وكفاح ونضال وانتصارات أمتنا العربية في جميع المجالات والميادين والمواقف المضيئة في الماضي والحاضر المضيئة التي من شأنها أن تساعد على حفز الأجيال ودفعهم إلى إحياء جذوة الكفاح والجهاد ضد الاستعمار والصهيونية وكل عوائق التقدم.

ـ ومنها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية كالتعاون والتكافل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، ومشاركة المرأة في الميادين الاجتماعية وأداء دورها أسوة بالرجل وغيرها من القيم الاجتماعية الأخرى[13].

---

(12)د. محمد فاضل الجمالي، نحو تربية مؤمنة (تونس) الشركة التونسية للتوزيع 1977م، ص 43.

(13)د. نجيب اسكندر وآخرون، قيمنا الاجتماعية وأثرها في تكوين الشخصية (القاهرة مكتبة النهضة المصرية) 1960م، ص 36.

- القيم الثقافية والمكون الثالث من مكونات محتويات التنشئة الاجتماعية القيم الثقافية، وهذا الجانب متضمن لجميع المثل والقيم الفردية والاجتماعية الدينية والخلقية والاقتصادية والصحية والترفيهية وغيرها من القيم التي تدخل في إطار المفهوم الشامل للثقافة إذ يشمل هذا المفهوم (حياة الإنسان كفرد وكجماعة من المهد إلى اللحد فمن تربية الطفل وتعلمه اللغة إلى وسائل كسب العيش، وتسخير النباتات والحيوانات واستعمال الآلة، إلى تكوين العائلة وإنشاء العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى تهيئة وسائل الدفاع عن النفس وعن سلامة الجماعة إلى ممارسة وسائل الوقاية والعلاج من المرض إلى تعلم العلوم وتكوين فلسفات ومعتقدات إلى ممارسة العبادة إلى التمتع بالفروسية والألعاب الرياضية والفنون الجميلة من قصص وشعر وتمثيل وموسيقى ورقص شعبي إلى المشاركة في مراسم الأفراح والأتراح للجماعة إلى تكوين العلاقات مع بني الأقوام الغربية والثقافات المتنوعة والتعامل معها)[14].

وبهذا المعنى ووفق هذا التحديد الشامل لمفهوم الثقافة يمكن أن نشير بصفة عامة إلى أن محتويات التنشئة الاجتماعية/ الدينية، الخلقية، والاجتماعية تندرج تحت إطار الثقافة بمعناها الشامل، ففي ضوئه نلمس أن الثقافة تدرب الناشيء منذ مراحله الأولى وطيلة أطوار حياته جميع المواقف الاجتماعية، وتتولى تطبيعه على أنماط الحياة السائدة في المجتمع، ومن أجل هذا تحرص أن تجنبه أضرار وأخطار الخبرات الاجتماعية السابقة التي ثبت فشلها، وتبين له مواطن الضلال والفساد فتكشف وتنير له طرق ووسائل الهدى والصلاح، وبهذا يكتسب الفرد خبرات التنشئة الاجتماعية السليمة وتتكون لديه المهارات الاجتماعية للقيام بدوره في حياته اليومية.

وسائل التنشئة الاجتماعية:

يولد الإنسان وله استعدادات وقدرات وإمكانات كامنة فيه أو بالأحرى موجودة فيه بالقوة، وإن وظيفة التنشئة الاجتماعية العمل على إخراجها من القوة

(14) د. محمد فاضل الجمالي، نحو تربية مؤمنة فلسفة تربوية تكاملية لتحقيق مؤمنة مجتمع إسلامي ناهض، مرجع سبق ذكره، ص 22.

إلى الوجود الفعلي المباشر من أجل المحافظة عليها، وتنميتها وصقلها والوصول بها إلى الغايات التربوية الهادفة، وهذا بالطبع لا يتم دفعة واحدة وإنّما يتم بالتدريج شيئاً فشيئاً، وفقاً لقوانين النمو والتعلم. ومرحلة الطفولة المبكرة تعتبر من أهم المراحل لأنها الأساس لتكوين وتنشئة إنسان المستقبل القادر على حمل الأمانة، ويتعرض الناشيء منذ ولادته لكثير من المواقف التي من خلالها يتشرب الأنماط الثقافية للمجتمع الذي نشأ فيه، فلكل مجتمع قيمه وعاداته وتقاليده السائدة فيه والتي بها يتكون ويتطبع الطفل اجتماعياً وباختلاف وتباين القيم والعادات تختلف أساليب التنشئة الاجتماعية في المجتمعات وبهذا كانت (وظيفة التنشئة الاجتماعية هي تشكيل الفرد على صورة مجتمعه وصياغته في القالب والشكل الذي يرتضيه وبذلك تعمل على صيانة التركيب الاجتماعي وعلى تأييده فالاختلاف في القيم والعادات الاجتماعية معناه اختلاف في طريقة التنشئة الاجتماعية وفي النظرة إلى الأشياء وفي الحكم عليها)[15].

هذا وإن مضمون ومحتوى التنشئة الاجتماعية تؤثر في الفرد بعدة وسائل ومن أهم تلك الوسائل:

1 ـ الأسـرة:

إن الأسرة بوظائفها المتعددة، وإمكانياتها المتنوعة، ووسائلها المختلفة تؤثر تأثيراً كبيراً في حياة وشخصية الطفل فهي أول جماعة يتفاعل معها الطفل ويحس من خلالها بالدفء والحنان والتقبل، والاستجابة للآخرين، وكلما هيأت الأسرة المناخ الملائم لتمكين الطفل من بداية مراحل حياته الأولى ساعد هذا في الغالب على اكتسابه مهارات اجتماعية ناجحة في جميع أطوار حياته[16] والطفل عند استجابته للمثيرات البيئية فإنه يمتص عن طريقها أنماط القيم والعادات والتقاليد المرغوبة، وهذا مما يساعده على التأقلم معها ويجعل سلوكه متزناً بحيث لا يتعارض مع النظام السائد في البيئة، وهذا التوافق يمكّنه من إبراز قدراته وإمكاناته الاجتماعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع مما يحول بينه وبين السلوك

---

(15)د. فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية (بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر) 1980 م، ص 43.

(16)د. منير سرحان، في اجتماعيات التربية. مرجع سبق ذكره، ص 17.

المنحرف الذي لا يتوافق مع السلوك الاجتماعي السليم، ومصدر مثل هذا الإنحراف قد يكون ناشئاً منذ البداية من المرعى الأول للطفل لأن الأسرة (تقوم بدور هام في وضع الأسس النفسية للنظم والقانون في حياة الطفل الرضيع، ولو حللنا الكثير من حوادث الاعتداء عند الراشدين لوجدنا أن بعضها يرجع إلى السنوات الأولى من حياة الطفل، فالبيت السعيد هو البيت الذي يرضع فيه الطفل الحب والقانون معاً إلى جانب الحليب، فحب الأم لطفلها بلا نظام ولا قانون يؤدي إلى الفوضى، والقانون المجرد من الحب قسوة وشقاء)[17].

ويتضح من هذا النص التأثير والتأثر للجماعة الأولى التي يتبادل معها الطفل التفاعل لأول مرة، فعلى نوعية هذا التفاعل يتوقف تشكيل وصناعة السلوك السوي أو المنحرف للفرد والمجتمع.

2 ـ رياض الأطفال:

لا شك أن رياض الأطفال بوسائلها المختلفة تقوم بدور مكمل للأسرة في مجال التنشئة الاجتماعية، وأن المواقف التربوية التي تتيحها الروضة المتوافر فيها الإمكانات والوسائل التربوية الهادفة، تفوق المواقف والفرص والوسائل التي تتيحها الأسرة لتنشئة أطفالها، بالإضافة إلى أن الروضة تتيح للطفل فرصة الحياة مع مجتمع الأطفال الذي يشبع من خلاله حاجاته الاجتماعية، حيث تتسع مداركه في هذا المجال الذي تعجز الأسرة عن تلبيتها بنفس الإمكانيات والأساليب المتاحة.

ومن هنا كانت رسالة دار الحضانة بالغة الأهمية في حياة الطفل، إذْ يتعود الطفل الانضباط والنظام والانسجام وكيفية التعامل مع الرفاق، فتتكون للطفل من خلال الأنشطة الفكرة الدينية والخلقية والوطنية (ويظهر ذلك بخاصة في الأناشيد الوطنية التي يتعلمها الأطفال في هذه الدور، وكذلك في الحكايات التي تصور بطولة الأطفال المتفانين في حب الوطن والذود عنه، كما يستمعون إلى قصص دينية متنوعة تجعلهم يكونون فكرة أولية مبسطة عن الحلال والحرام والخير

---

(17)د. محمد فاضل الجمالي، (نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي) تونس الدار التونسية للنشر، 1978 م، ص 292-291.

والشر والملاك والشيطان)[18].

وبهذا يحس الطفل بالفارق الكبير بين حياته في الأسرة ذات الجماعة المحدودة، وحياته في الروضة ذات المجال الفسيح وذات النشاط المتنوع المحبب إلى نفوس الأطفال الذي من خلاله يمتص ثقافة المجتمع.

3 ـ المدرسة:

لقد تعددت وظائف المدرسة وتنوعت في هذا العصر المتسم بسرعة التغير المتلاحق، فلم تعد وظيفتها نقل التراث والمحافظة عليه فحسب، بل أصبحت تقوم بعدة وظائف من أهمها تصفية وتنقية التراث مما يعلق به، والتطبع، والتكيف الاجتماعي، وأحداث التطورات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وربط المجتمع المحلي بالمجتمع الإنساني هذا مع العلم بأن المدرسة منذ وجودها باشرت ولا تزال تباشر القيام برسالة التنشئة الاجتماعية، وساعدها على أداء هذا الدور قضاء الأطفال وقتاً كبيراً من حياتهم اليومية بالمدرسة وأدى هذا إلى (أن يكون لأولئك الذين يقابلهم الطفل بالمدرسة تأثير هام على سلوكه بما في ذلك تكوين طريقته في تقييم الأشياء ومواقفه إزاء مختلف المعايير الاجتماعية وسلوكه بوجه عام)[19].

4 ـ دور العبادة:

إن لدور العبادة تأثيراً في بناء وتكوين السلوك السوي وتعديل وتغيير السلوك المنحرف، فالمسجد كان ولا يزال من معالم الثقافة الإسلامية والعربية. ورغم أن بعض وظائفه قد تقلصت بحكم تطور المجتمع العربي الإسلامي حيث وزعت تلك الوظائف على مؤسسات متخصصة كالوظيفة التعليمية والقضائية وغيرها إلا أن وظيفته التثقيفية ستظل إلى ما شاء الله يقوم بها، وهذه الوظيفة تعتبر من أهم وسائل التنشئة الاجتماعية لما تتضمنه من وعي بالقضايا الدينية والخلقية والوطنية والاجتماعية، والوعي والدراية والمعرفة بهذه القضايا وبالحرص الدائم والمتكرر على متابعتها من قبل رواد هذه المؤسسة، لا بد وأن يكون له مردوده على الناشئة الذين يؤمون المساجد حيث يتلقون المثل والقيم والعبر الدينية

(18)د. فوزية دياب (نمو الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة)، مرجع سبق ذكره، ص 197/195.

(19)د: محمد منير مرسي (أصول التربية الثقافية والفلسفية) القاهرة عالم الكتب، 1977 م، ص 55.

والخلقية والوطنية والاجتماعية التي من شأنها أن تساعد على تنمية السلوك السوي وتعديل السلوك المنحرف.

5 ـ وسائل الإعلام:

إن لوسائل الإعلام المختلفة دوراً كبيراً في التنشئة الاجتماعية فالإعلام بقنواته المتعددة وأجهزته المختلفة يشارك مشاركة فعالة في هذا المجال بما يقدمه من مضامين دينية وخلقية واجتماعية وتربوية ووطنية وما يجسمه من عروض لقطاعات من مسيرة الحياة بأنماطها المتنوعة والمختلفة، سواء منها ما يتصل بحياة الصغار أم الكبار، ومن أجل هذا وغيره أضحى الإعلام بإمكانياته (التكنولوجية) الحديثة يؤثر بفاعلية في حياة المجتمعات في جميع قطاعاتها بحيث أصبحت له القدرة في تشكيل وتغيير وتوجيه حياته بطريقة مذهلة، وبذلك كان (مدرسة من مدارس الحياة وذلك لأنه يقدم من خلال البرامج والمواقف دروساً في فلسفة الحياة مليئة بالقيم والمعايير وأنماط السلوك، ومن خلال المزج بين الواقع والخيال في برامج الإعلام المختلفة تستطيع أجهزة الإعلام التأثير في قيم الأفراد وأفكارهم واتجاهاتهم ومواقفهم في الحياة بما لا تستطيعه أجهزة التعليم النظامي التقليدية، فأجهزة الإعلام تستطيع مساعدة الكبار والصغار على السواء في فهم عالمهم والتكيف مع متطلبات هذا العالم)[20].

6 ـ القدوة الحسنة:

إن القدوة الحسنة من أهم الوسائل الناجحة في مجالات التنشئة الاجتماعية فالإنسان يتأثر في سلوكه ويؤثر بهذا الأسلوب، وهذا الأسلوب لا يقتصر تأثره على الأفراد بل له تأثير على حياة المجتمعات، فالمجتمعات تؤثر وتتأثر بعضها ببعض، فالدولة النامية تقتدي بالدولة المتقدمة وتحذو حذوها من أجل الوصول إلى الغايات والأهداف المنشودة.

فالقدوة الحسنة من شأنها أن تطور في حياة الفرد والجماعة، فالطفل يلجأ إلى الاقتداء بأساليب أفراد أسرته كما يقتدي بطريقة معلمه، ومن هنا ينبغي أن

(20)د. صلاح الدين جوهر (حوليات كلية التربية)، مرجع سبق ذكره، ص 47.

يكون السلوك الشائع في الأسرة والمدرسة والشارع ووسائل الإعلام هو السلوك المرغوب اجتماعياً ليمتص الطفل والتلميذ والطالب في هذه المرحلة العمرية القيم والمثل والعبر التي من شأنها أن تبني وتؤسس الشخصية الاجتماعية والبناءة على أن تشرب هؤلاء وغيرهم لتلك القيم لا يكون عن طريق (الوعظ والإرشاد بقدر ما تتوافر عن طريق المثال الصالح، ولهذا كان من الضروري أن يوضع الولد تحت رعاية الأخيار من المعلمين وغيرهم شريطة أن يكونوا موضع محبته واحترامه فلا يلبث أن يقتدي بهم ويأخذ عنهم الشيء الكثير من طباعهم ومناهجهم في الحياة[21].

7 ـ إن لجماعة الأقران الذين يماثلونه في السن والعقل والميل أثراً كبيراً في نقل العادات والتقاليد الاجتماعية وأنماط السلوك المختلفة، فهم يتأثرون بأفكار وآراء بعضهم البعض سواء بالإيجاب أم بالسلب.

(21) د. جورج شهلا، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1982 م، ص 181.

المكتبات الوطنية العربية
ودورها في المحافظة على التراث العربي الاسلامي

الأستاذ
مفتاح محمد ذياب

مقدمة:

تعتبر وظيفة الحفاظ على التراث الثقافي والعلمي والحضاري للدول أحد أهم الوظائف التي تقوم بها المكتبات الوطنية والقومية. وفي الواقع أن هذه الوظيفة هي التي أدت إلى ظهور مفهوم «المكتبة الوطنية» للوجود كمؤسسة مهمتها الأولى والأساسية جمع وحفظ التراث الفكري والحضاري للأمم والشعوب ونقله للأجيال المتعاقبة لتقف تلك الأجيال على مدى مساهمة هذه الأمم والشعوب في تقدم الحضارة

الإنسانية. ومنذ أن عرف الوطن العربي المكتبات الوطنية في منتصف القرن التاسع عشر، أخذت هذه المكتبات على عاتقها المحافظة على التراث العربي الإسلامي الذي خلّفه أجدادنا الأوائل الذين قامت على أيديهم حضارة عربية إسلامية إنسانية لم يعرف العالم مثلها حتى هذا الوقت، بل إنه لولا ما قام به العرب والمسلمون إبّان حضارتهم الزاهرة وما قدموه من علوم ومعارف مختلفة، لما عرفت أوروبا حضارتها الحديثة ولما نَعِمَ العالم بالاكتشافات والاختراعات العلمية الحديثة التي زادت في تقوية الإيمان بالخالق الأعظم سبحانه وتعالى وقدرته وعلمه الذي وسع كل شيء. وتقوم معظم المكتبات الوطنية العربية بتحقيق ونشر الآف المخطوطات في مختلف فروع العلم والمعرفة، وإعداد فهارس ووراقيات لهذه المخطوطات حتى تكون تحت تصرف الباحثين والعلماء، وتوضح لأجيالنا الحاضرة مساهمة الأجداد في الحضارة الإنسانية، لعلنا نعيد بناء حضارة عربية إسلامية حديثة.

دار الكتب القومية في مصر

تعتبر دار الكتب القومية المصرية من أول المكتبات الوطنية العربية حيث تم إنشاؤها عام 1870 ميلادية. وقد كانت للجهود التي بذلها السيد علي مبارك ناظر المعارف في عهد اسماعيل باشا أثرها الكبير في صدور الأمر الرسمي بإنشاء المكتبة. وبعد إنشائها أخذ علي مبارك في تنظيمها، وتم وضع قانون لها أعدته لجنة خاصة برئاسته.

وتعود قصة إنشاء دار الكتب المصرية إلى بداية النهضة الثقافية في مصر، خاصة بعد دخول المطبعة إلى البلاد المصرية. وتكاثرت الكتب المطبوعة حينما أخذت مصر على عاتقها إحياء التراث العربي والآداب العربية الإسلامية، بالإضافة إلى ما كان موجوداً من المكتبات وخزائن الكتب الأخرى في المساجد، والتي كان من بينها الكثير من المخطوطات القيمة والنادرة، بالإضافة إلى كتب الفقه والحديث والآداب التي بقيت من العصور الماضية، والتي كانت تحت إشراف المساجد وتابعة لديوان الأوقاف[1] وكان هناك الكثير من الكتب الأخرى

(1) جرجي زيدان. **تاريخ آداب اللغة العربية**. ط 2. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1978، جـ 2، ص 461.

والمخطوطات في أماكن متفرقة في أنحاء البلاد المصرية استولى الأتراك ومن بعدهم المستعمرون الأوربيون والتجار على الكثير منها، بالإضافة إلى أنه كان الكثير من عامة الناس الذين لا يعرفون قيمة الكتب ولا يقدّرون العلم نتيجة لجهلهم وعدم معرفتهم القراءة والكتابة من الذين تولوا شؤون المساجد، فكانوا يبيعون الكتب التي تعرضت للتمزق والعطب والتفكك إلى الباعة والبقالين ليلفوا بها الخضروات والفواكه، فكانت بالتالي أحد النكبات التي ألّمت بالكتب والمكتبات هناك[2].

وبعد إنشاء دار الكتب المصرية، عمل علي مبارك على نقل ما كان في مستودع الكتب القديم، خصوصاً الكتب التي طبعت بالمطبعة الأهلية من كتب التراث العربي الإسلامي وغيرها ومجموعة كتب اشترتها الحكومة المصرية آنذاك من تركة حسن باشا المناستولى والتي كانت تحمل ختم «كتبخانة مصرية» يعود تاريخها إلى عام 282/ هجرية/ 865/ ميلادية، واحتوت على 2000 مجلد من الكتب المخطوطة بالعربية والفارسية والتركية، وبقية كتب المساجد التي أوقفها السلاطين وغيرهم من العلماء والشيوخ على المساجد المصرية، وهي الكتب التي نجت من سرقة الأتراك والأوروبيين الذين كانوا يحكمون مصر في ذلك الوقت[3]. وكان عمل علي مبارك بنقل هذه الثروة من الكتب والمخطوطات إلى دار الكتب صيانة لها من التلف والضياع. وفي عام 1876 تم إضافة جزء من مكتبة مصطفى فاضل باشا شقيق الخديوي اسماعيل، وكان محباً للكتب، له حرص شديد على اقتنائها، ومكتبته كانت تحتوي على عدد كبير من الكتب العربية النفيسة. وبعد وفاته اشترت الحكومة المصرية جزءاً من هذه المكتبة بثمن 13,000 جنيه وقدمتها هدية إلى دار الكتب. وكانت مجموعة مصطفى فاضل باشا تضم «طائفة من أفخر الكتب من كل فن عددها 3305 مجلدات، منها 2332 في العربية، و 647 من التركية، و 326 في الفارسية»[4]. كذلك أضيف إليها عدة مجموعات أخرى من الكتب من بينها مجموعة الشيخ الشنقيطي التي احتوت على أكثر من 700 كتاب

(2) نفس المصدر، ص 462.
(3) نفس المصدر.
(4) نفس المصدر.

من بينها عدد من المخطوطات والكتب النادرة. وقد بلغ عدد المجلدات في دار الكتب المصرية في عام 1914 حوالى 70,000 مجلد نصفها تقريباً بالعربية والباقي باللغات الأوروبية، و2500 مجلد باللغة التركية، وضمت حوالى 12,000 كتاب في العلوم الشرعية الإسلامية[5].

ولدار الكتب المصرية أربعة معارض للمجموعات النادرة بها هي:

1 ـ معرض الخزانة التيمورية: وتعرض به المخطوطات النادرة في هذه الخزانة.

2 ـ معرض أوراق البردى: ويعرض به لفائف البردى التي تهتم بتاريخ وحضارة مصر القديمة في عهد الفراعنة.

3 ـ المعرض الإيراني: ويعرض فيه المجموعات الفارسية الموجودة بدار الكتب.

4 ـ المعرض العام: ويعرض به المخطوطات العربية النادرة واللوحات الفنية والخطوط العربية والتحف الأثرية القيمة.

* * *

وقبل حلول عام 1970 وصل عدد محتويات دار الكتب المصرية إلى حوالى 700,000 مجلد من بينها 400,000 كتاب أجنبي، وتعتبر دار الكتب المصرية عن طريق ما تضمه من المخطوطات العربية والفارسية النادرة والنفيسة التي حفزت الكثير من الدارسين لتحقيقها وطبعها، ومجموعاتها النادرة من المصاحف الشريفة، واحده من أهم مكتبات العالم الغنية بمثل هذه الثروة[6].

* * *

وقد تغير اسم دار الكتب عدة مرات حتى انتهى إلى الاسم الذي تحمله اليوم وهو «دار الكتب القومية»، فقد كانت في بداية إنشائها تحمل اسم «المكتبة

---

(5) نفس المصدر.

(6) Mohammed M. Aman. «Libraries in the United Arab Republic». **Journal of Lib- eary History,** Vol. 4, No 2, April 1969, P. 158.

الخديوية»، ثم تغير في عهد الخديوي عباس الثاني إلى «دار الكتب الخديوية»، ثم عرفت بعد ذلك باسم «دار الكتب السلطانية»، وفي عهد فؤاد الأول أصبحت تعرف باسم «دار الكتب المصرية»، وهو الاسم الذي تغير إلى الاسم الحالي للمكتبة. ومنذ عام 1965، أخذت دار الكتب في مصر تصدر النشرة المصرية للمطبوعات، والتي تعتبر بمثابة الوراقية (الببليوغرافية) الوطنية المصرية، وتعتبر أيضاً سجلاً للمطبوعات التي تستلمها المكتبة تحت قانون الإيداع الذي صدر عام 1954. وكانت هذه النشرة تصدر فصلياً حتى عام 1970 حينما بدأت تصدر شهرياً مع تراكميات سنوية، وكل سنتين، وكل خمس سنوات[7]. وقد تغير اسم النشرة وأصبحت تعرف الآن باسم «نشرة الإيداع». ومن ملاحظة إعداد من هذه النشرة يتضح أنها عادت للصدور كل ثلاثة أشهر بدلاً من إصدارها شهرياً.

ويعمل بدار الكتب القومية في مصر أكثر من ألف شخص يحمل بعضهم ـ وهم عدد قليل ـ درجات علمية في علم المكتبات، في حين ترك المكتبيون المؤهلون من ذوي الخبرة العمل بها واتجهوا إلى العمل بدول الخليج العربي حيث الرواتب العالية وغيرها من الحوافز الأخرى في البلدان النفطية[8].

وقد قامت دار الكتب القومية بعدة أنشطة منها إصدارها لعدد من الفهارس المطبوعة لمجموعاتها النادرة مثل الفهارس الخاصة بأوراق البردى والمخطوطات التي تظهر تطور الكتابة والخط العربي، وفهارس النسخ الخطية للقرآن الكريم، وفهرس العملات العربية والشرقية القديمة الموجودة بالمكتبة، وغيرها من الأنشطة في مجال الفهارس والوراقيات، كما أنها تبنت استخدام الترقيم الدولي الموحد للكتب (ISBN) اعتباراً من سنة 1975. وقد انتقلت المكتبة إلى مقرها الحالي الواقع على الضفة الشرقية لنهر النيل عام 1970، وهذا المبنى يعتبر من المباني الحديثة والفخمة، وقد صمم ليتسع لحوالي خمسة ملايين مجلد.

وتحتوي دار الكتب القومية في الوقت الحاضر على أكثر من مليون ونصف

---

(7) Mohammed M. Aman. «Arab Countries». in **International Handbook of Contemprory Developments in Librarianship.** Edited by Miles M. Jackson. Westport, Connecticut: GreenWood Press, 1981, P, 120.

(8) نفس المصدر.

المليون مجلد من بينها حوالي 400,000 كتاب باللغات الأجنبية، وتضم 11 فرعاً من بينها مكتبة الفنون الجميلة، ومكتبة الإيداع القانوني، وتقدر كمية الكتب الموجودة بهذه الفروع بأكثر من ربع مليون مجلد(9).

وهناك عدد من المكتبات الملحقة بدار الكتب القومية من أهمها: الخزانة التيمورية، نسبة إلى صاحبها العلاّمة أحمد تيمور الذي قام بإعداد عدد من الفهارس لها بنفسه؛ ومكتبة الحسيني، لصاحبها السيد أحمد الحسيني وبها عدد من المخطوطات بلغ عدد مجلداتها حوالي 245 مجلد؛ ومكتبة خليل آغا، وقد بلغ عدد المخطوطات بها 108 مجلد؛ والمكتبة الزكية، التي كانت ملكاً لأحمد زكي باشا، وقد بلغ عدد المخطوطات بها حوالي 1482 مجلد؛ ومكتبة الشنقيطي، نسبة لصاحبها السيد محمد محمود بن أحمد بن التركيزي الشنقيطي، وكان عالماً لغوياً وأديباً وشاعراً من أهل شنقيط بموريتانيا؛ ومكتبة طلعت، وصاحبها هو أحمد طلعت باشا وهي مكتبة غنية بالمخطوطات النفيسة وكان بها حوالي 20,000 مخطوط، إلاّ أنها وزعت على عدد من المكتبات المصرية وتحصلت دار الكتب منها على حوالي 9549 مخطوط عربي و3000 مخطوط تركي وفارسي؛ ومكتبة قوله؛ ومكتبة محمد عبده؛ ومكتبة مكرم(10).

* * *

دار الكتب الظاهرية بدمشق ومكتبة الأسد الوطنية في سوريا

بتاريخ 26 يوليو 1982 صدر في سوريا «مرسوم تشريعي يقضي بإحداث مكتبة وطنية باسم مكتبة الأسد واعتبارها هيئة عامة ذات طابع إداري، مركزها مدينة دمشق وتخضع لإشراف وزير الثقافة والإرشاد القومي»(11) وقد تم افتتاح هذه المكتبة رسمياً في نهاية عام 1984 بدلاً من الموعد الذي كان محدداً لها وهو

(9) The World of Learning 1983- 84. 33ed. London: Europa Publications Limited, 1983, P. 355.

(10) عزت ياسين صالح. «دار الكتب المصرية والمكتبات الملحقة بها». عالم الكتب، مج 6، ع 3، سبتمبر 1985، ص 317 -334.

(11) سهاء زكي المحاسن. «المكتبات ومراكز التوثيق في الجمهورية العربية السورية». المجلة العربية للمعلومات، مج 5، ع 1، 1984، ص 79.

أول مارس 1984. وقد تم تحديد مهام مكتبة الأسد في «توفير وسائل المعرفة من كتب، ومطبوعات ومختلف أوعية المعلومات وتجهيزاتها وتيسير الانتفاع بها والقيام بحفظ التراث الثقافي الوطني القومي وتسهيل الإفادة منه. هذا إلى جانب اقتناء مختلف أنواع المطبوعات وغيرها من أوعية المعلومات باللغة العربية واللغات الأجنبية ووضعها بين أيدي المطالعين. وأيضاً حفظ المخطوطات والوثائق ذات القيمة التاريخية أو القومية أو الثقافية وتصويرها»(12). ومن مهامها أيضاً القيام بالدورات التدريبية لتأهيل العاملين بالمكتبات الأخرى والاتصال بالمكتبات الوطنية العربية والأجنبية وإنشاء علاقات معها في مجال خدمات الإعارة وتبادل المطبوعات والمعلومات.

وقبل إنشاء مكتبة الأسد الوطنية كمكتبة وطنية في سوريا، كانت هذه المهمة تقوم بها «دار الكتب الظاهرية» التي كانت بمثابة المكتبة الوطنية للجمهورية العربية السورية. وتعد دار الكتب الظاهرية من أكبر مكتبات سوريا.

يرجع تاريخ تأسيس المكتبة الظاهرية أو دار الكتب الظاهرية إلى بداية القرن الرابع عشر الهجري حينما قام عدد من علماء دمشق بجمع المخطوطات المتفرقة في مكتبات دمشق الخاصة ومساجدها ودورها بعد أن أخذت الأيدي تعبث بها، حيث فقد بعضها وتسرب بعضها إلى خارج البلاد السورية، فقام هؤلاء العلماء ومن بينهم الشيخ سليم البخاري والشيخ طاهر الجزائري بحملة واسعة لانتشال ما تبقى من الكتب والمخطوطات العربية والإسلامية القيمة والنفيسة. واستمر هؤلاء العلماء في عملهم حتى بلغ ما جمعوه حوالى 2453 مخطوط ومطبوع وأودعوها في خزانة داخل المدرسة الظاهرية(13). وتذكر بعض المصادر أن هذه المجموعة من المخطوطات والمطبوعات كانت حصيلة عشر مكتبات كانت موجودة آنذاك بدمشق هي(14):

---

(12) نفس المصدر.

(13) عادل زيادة. «دار الكتب الظاهرية بدمشق ودورها في الحضارة العربية الإسلامية». نهج الإسلام (دمشق) س 1، ع 18، ذي الحجة 1404 هـ/ سبتمبر 1984، ص 156.

(14) جرجي زيدان، ص 479.

1 ـ المكتبة العمرية، نسبة إلى الشيخ عمر القدسي المتوفى سنة 607 هجرية.

2 ـ مكتبة عبد الله باشا العظم وتم وقفها سنة 1211 هجرية.

3 ـ مكتبة سليمان باشا العظم وتم وقفها سنة 1196 هجرية.

4 ـ مكتبة ملا عثمان الكردي.

5 ـ مكتبة الخياطين، وقد وقفها الحاج أسعد باشا بعد سنة 1165 هجرية.

6 ـ المكتبة المرادية، نسبة إلى الشيخ مراد النقشبندى المتوفى سنة 1132 هجرية، وهو جد صاحب كتاب «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر».

7 ـ مكتبة الشميساطية.

8 ـ مكتبة الياغوشيه.

9 ـ مكتبة الأوقاف، وقد جمعت من مكتبات متفرقة.

10 ـ مكتبة بيت الخطابة في الجامع الأموي.

* * *

وبعد ذلك بمدة من الزمن أصبحت المدرسة الظاهرية ـ نسبة إلى الملك الظاهر بيبرس الذي دفن بهذا المكان ـ مكتبة عامة وألحقت بدائرة الأوقاف الإسلامية بدمشق. وبعد فترة زمنية أخرى في عهد الحكومة العربية السورية، ألحقت هذه المكتبة بديوان المعارف وأصبح اسمها «دار الكتب العربية». وفي شهر مارس من عام 1919 وضعت المكتبة تحت إشراف المجمع العلمي العربي بدمشق وأسندت إليه مهام إدارتها والإشراف عليها من الناحية العلمية والإدارية والمالية[15].

وقد اهتم المجمع العلمي العربي بالمكتبة الظاهرية ـ دار الكتب العربية ـ وأخذ يمدها بالمخطوطات والمطبوعات والمعاجم والحوليات واستبدل فهارسها القديمة بفهارس جديدة حديثة. وفي عام 1967، أصدر المجمع نظاماً جديداً لدار

(15) عادل زيادة، ص 156.

الكتب العربية- يوضح سير العمل في المكتبة ومهام وصلاحيات العاملين بها وتم تغيير اسمها إلى «دار الكتب الوطنية الظاهرية بدمشق»[16].

وتحتوي دار الكتب الظاهرية بدمشق على العديد من نفائس المخطوطات العربية الإسلامية التي تم نقلها من الأماكن السابق ذكرها. ومن أهم ما تحتويه المكتبة من نوادر الكتب المخطوطة ما يأتي[17]:

- «تاريخ دمشق»، لابن عساكر. ومنه نسختان إحداهما كاملة والثانية ينقصها الجزء الأول.

- «الضوء اللامع في تراجم أهل القرن التاسع». للسخاوى وعليه إجازة بخط المؤلف.

- «الكواكب السائرة في مناقب أعيان المائة العاشرة» لنجم الدين الغزى.

- الجزء العاشرة من «ذيل تاريخ بغداد».

- «طبقات الفقهاء الحنابلة» لابن الفراء.

- «شرح مقامات الحريري» للمطرزي.

- «سفر السعادة» للسخاوي..

* * *

وتضم دار الكتب الوطنية الظاهرية بدمشق عدة أقسام منها قسم المخطوطات ويوجد به حوالي 13,000 مخطوط، أقدمها «مسائل الإمام أحمد بن حنبل» الذي نسخ عام 866 هجرية، ولهذه المجموعة من المخطوطات فهارس موضوعية يقوم مجمع اللغة العربية بطبعها؛ وقسم المطبوعات الذي يحتوي على أكثر من 68,000 عنوان من الكتب في حوالي 80,000 مجلد باللغة العربية واللغات الأجنبية الأخرى؛ وقسم الدوريات ويوجد به ما يقرب من 40,000 دورية عربية وأجنبية بما فيها المجلات والجرائد؛ وقسم التصوير الذي يضم 2000 مصور

---

(16) نفس المصدر، ص 157.

(17) جرجي زيدان، ص 480.

(أشكال مصغرة) للمخطوطات الموجودة بالمكتبة[18]. وبالمكتبة ثلاث قاعات للمراجع والبحث والقراءة.

ومن بين فهارس المخطوطات الموضوعية الموجودة بدار الكتب الوطنية الظاهرية، الفهارس التالية[19]:

- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (تاريخ)، 1947.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم القرآن) 1962.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الشعر) 1964.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) 1969.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الحديث الشريف) 1970.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم الجغرافيا) 1970.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الفلسفة) 1970.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية، النحو) 1973.

* * *

الخزانة العامة للكتب والوثائق بالمغرب

يعود تاريخ إنشاء «الخزانة العامة للكتب والوثائق» بالرباط إلى عام 1919 عندما استقر رأي بعض الأساتذة بمعهد الدروس العليا المغربية آنذاك على أنه من الضروري والمهم إيجاد مكتبة تضم ما يحتاج إليه أساتذه المعهد المذكور من مراجع ومصادر المعرفة المختلفة التي تساهم وتساعدهم على القيام بأداء مهمتهم على أكمل وجه. وبعد عدد من المحاولات التي بذلت في هذا الشأن، استطاعت

(18) سهاء زكي المحاسن، ص 80.

(19) M.Nidal Estanbbouli. «syria, Libraries in». **Encyclopedia of Library and Information Science.** Vol.29, 1980, P. 421- 422.

مجموعة الأساتذة تأسيس خزانة ـ مكتبة ـ عام 1922 كانت نواتها الأولى عدد من الموسوعات والمصادر والمؤلفات التي تتناول أهم الدراسات والبحوث في القضايا الإسلامية والشؤون الافريقية عامة وقضايا المغرب العربي بصفة خاصة، وتعتبر هذه المجموعة من أهم المجموعات بالخزانة العامة[20]. وفي عام 1926 صدر ظهير (قانون) يقضي بأن تكون الخزانة العامة «مؤسسة عامة يغشاها كل أفراد الشعب، لها كيان قائم الذات يسمى (الخزانة العامة للكتب والوثائق) له الصلاحية في ممارسة شؤونه الإدارية والفنية بتسيير من مجلس إداري يضم عناصر حكومية مختلفة»[21]. وفي عام 1934 صدر ظهير آخر ينص على أن تكون المستندات الحكومية والوثائق والمخطوطات وما شابه ذلك في نطاق الاهتمام من طرف المسؤولين بالخزانةالعامة، وذلك عن طريق السعي في جمع تلك الأشياء وتنظيمها تنظيماً مكتبياً من أجل سهولة استخدامها من طرف القراء والاستفادة منها. وفي عام 1937 صدر ظهير آخر في شأن تأسيس قسم الإيداع القانوني بالخزانة العامة يلزم المطابع ودور النشر بالمغرب أن يودعوا بهذا القسم 4 نسخ من كل ما يطبع بالمغرب»[22].

وقد ساهمت الخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط في العديد من الأنشطة على كافة المستويات الثقافية في المغرب ابتداء من عام 1965، وكان من ضمن هذه الأنشطة ما يأتي[23]:

1 ـ تلقين القراء ـ على اختلاف مستوياتهم ـ كيفية استخدام الدراسة والبحث، وذلك بتغيير جذري في فهرس المواضيع، حيث أدخلت عليه طريقة جديدة هي الطريقة المعروفة دولياً بالتنظيم العشري.

2 ـ الإسهام في تعزيز المحاولات التي تبذلها الجهات الرسمية لإرساء قواعد التعريب بالبلاد، وذلك بتحقيق 85% من اعتمادات الخزانة كشراء كتب عربية

---

(20) **عشر سنوات من المنجزات الثقافية في عهد الحسن الثاني 1961 -1971**. الرباط: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، مديرية النشاط الثقافي العام، 1971، ص 169.
(21) نفس المصدر.
(22) نفس المصدر.
(23) نفس المصدر، ص 170.

و15% لاقتناء كتب بلغات أخرى، وهو عكس ما كان عليه الحال قبل الاستقلال.

3 ـ إبداع أحدث الوسائل المكتبية لمساعدة القارىء فيما يود الحصول عليه من مواضيع في ظرف دقائق معدودة.

4 ـ تجهيز معمل التجليد بأحدث معدات التجليد.

5 ـ إحداث سلسلة جديدة لنشر الفهرسة المغربية (الببليوغرافية) وحذف السلسلة القديمة.

6 ـ تقوية الروابط الثقافية بين الخزانة العامة وبين المؤسسات العالمية والخزانات الوطنية بأقطار أخرى بإقامة تبادل بينها وبين هذه المؤسسات والخزانات (المكتبات).

* * *

وقد احتوت الخزانة العامة للكتب والوثائق منذ إنشائها على عدد من الأقسام منها[24]:

1 ـ قسم للوثائق وكانت أولى ودائعه سنة 1924 وثائق السكرتاريه العامة للحماية وضمنها عقد الحماية.

2 ـ قسم للمخطوطات وقد بلغ عدد مقتنياته 1500 مخطوط سنة 1930. وقد وضع أول الأمر تحت إشراف المستشرق ل. بروفنس L. Provence.

3 ـ قسم للمطبوعات وقد وصل رصيده في أوائل الأربيعنات كذلك إلى 30,000 مجلد.

أما محتويات الخزانة في الوقت الحاضر وفقاً لأحد التقديرات التي اعتمدت على السجل الجردي ـ سجلات الجرد ـ حيث لا توجد احصائيات دقيقة يعتمد عليها، فكانت حوالي 30,000 مخطوط 600,000، 5000 دورية، 2,300 مصغر فلمي،

---

(24) نزهة بلخياط. «المكتبة الوطنية اداة في خدمة البحث العلمي». الاعلامي (الرباط) س 1، ع 2، جمادي الثانية 1402 هـ ابريل 1982، ص 90.

و 500 خريطة وصورة وختم[25].

وتصدر عن الخزانة العامة للكتب والوثائق **البيليوغرافية الوطنية المغربية، ودليل الدوريات المغربية: المجلات والصحف الجارية**، وكذلك **دليل الدوريات المحفوظة بالخزانة العامة**.

ويقوم بالعمل في الخزانة العامة للكتب والوثائق حوالي 70 شخصاً منهم أربعةفقط من المتخصصين في الخدمات المكتبية، وخمسة من العلماء بقسم المخطوطات، وثلاثة أشخاص حاصلين على درجات جامعية (ليسانس)، واثنان يحملان الثانوية العامة (البكالوريا) بقسم المطبوعات[26]. ومما لا شك فيه أن قلة العاملين المؤهلين في ميدان الخدمة المكتبية يؤثر على ما تقوم به المكتبة من أنشطة وخدمات للجمهور أو الباحثين وغيرهم من القراء. ويحتوي المبنى الحالي للخزانة على ثلاث قاعات للمطالعة «أحدها للأساتذة متوفرة على 12 مقعداً والثانية للقراء ولا يتعدى مقاعدها 48، أما الثالثة فخاصة بقسم المخطوطات وبها 15 مقعداً»[27]. وهذا يعني أن المكتبة تعاني ضيقاً كبيراً في المبنى الحالي الذي لم يعد يستوعب أي إضافات جديدة، خاصة وأن هذا المبنى يقع داخل حرم جامعة محمد الخامس، حيث يستخدم طلبة الجامعة الخزانة العامة بالإضافة إلى غيرهم من الباحثين والمثقفين والقراء بمدينة الرباط العاصمة وضواحيها.

* * *

المكتبة الوطنية في تونس

يعود تاريخ إنشاء المكتبة الوطنية في تونس إلى أواخر القرن الماضي حينما كانت تونس تحت حكم الاستعمار الفرنسي فقد تأسست كمكتبة عامة تحت اسم «المكتبة الفرنسية» في شهر مارس عام 1885 في أمر رسمي نشر بالجريدة الرسمية (الرائد الرسمي)[28]. وكانت تضم في بداية تأسيسها مجموعة من الوثائق المتعلقة

---

(25) نفس المصدر، ص 91.

(26) نفس المصدر، ص 95.

(27) نفس المصدر، ص 93.

(28) عبد العزيز عبيد. «دار الكتب الوطنية بين الأمس واليوم». **الحياة الثقافية (تونس)** ص 2، ع 7، مايو - يونيو 1976، ص 107.

بتاريخ فرنسا ومجموعة مهمة من مكتبة قنصل فرنسا بتونس آنذاك شارل تيسو، وكان له اهتمام بالغ بتاريخ الشمال الافريقي خاصة في العصور القديمة، وهكذا كانت النواة الأصلية لهذه المكتبة[29]. وكانت في بدايتها تتبع إدارة مديرية الآثار القديمة في تونس، وتقع في نفس المبنى، وفي عام 1891، أصبحت المكتبة تابعة لمصلحة التعليم التي كانت تحت إدارة شخص فرنسي اسمه «لويس ماشوال» الذي عمل على نقل المكتبة من مقرها السابق في مديرية الآثار القديمة إلى مقر آخر في شارع (نهج) اسبانيا، وعين لها مكتبياً ولجنة مشتريات. وكان من بين المقتنيات التي ضمتها المكتبة في ذلك الوقت مجموعة من أعمال وآثار الكاتب والأديب الفرنسي الكبير فيكتور هوغو، وأعمال بعض كتاب وأدباء القرن الثامن عشر، بالإضافة إلى مجموعة تتعلق بمجالات الزراعة (الفلاحة)[30].

وفي عام 1910، أصبح اسم المكتبة «المكتبة العمومية بتونس» بدلاً من الاسم السابق المكتبة الفرنسية، وانتقلت من مقرها القديم في شارع اسبانيا إلى موقع جديد بسوق العطارين قرب جامع الزيتونة العتيق، وهو المقر الذي شغرته حتى وقت قريب. وبعد حصول تونس على الاستقلال عام 1956، أصبحت تعرف باسم «دار الكتب الوطنية». وقد تولى الإشراف على إدارتها عدد من الأدباء والعلماء المرموقين منهم المرحوم حسن حسين عبد الوهاب والمرحوم عثمان الكعاك الذي عمل على أن تكون للمكتبة شخصيتها العربية الإسلامية من خلال تقوية مجموعاتها المقتناة.

وقد جاء في القرار الرسمي الصادر عام 1979، والقاضي بإعادة تنظيم المكتبة الوطنية، أن مهامها تتمثل في الآتي[31]:

1 ـ القيام بصيانة وحفظ التراث القومي من مخطوط ومطبوع أو مسجل بالتصوير الشمسي أو بالصوت الآلي أو غير ذلك.

2 ـ الاستجابة لما تحتاج إليه الإدارات العمومية ومؤسسات البحث

---

(29) نفس المصدر.

(30) نفس المصدر.

(31) الرائد الرسمي (الجريدة الرسمية) ع 51، 4 -7 /9 /1979.

والباحثون من المعلومات المتعلقة بالكتب.

3 ـ مد الباحثين وجمعيات العلماء بالمساعدة اللازمة لنشر أعمالهم وإذاعتها.

4 ـ القيام بالإعارة للمكتبات الأخرى والاستعارة منها داخل البلاد وخارجها وكذلك الاضطلاع على هذا الصعيد وبالنسبة إلى كامل البلدان بالخدمات المركزية الأساسية.

5 ـ تنظيم وتسيير جهاز لتبادل المؤلفات بين مكتبات البلاد وإبرام وتنفيذ اتفاقات تبادل المؤلفات مع المكتبات والمنظمات الأجنبية.

6 ـ القيام بأشغال تتعلق بالبحث والإرشاد في مجال المكتبات والتوثيق والأعلام [المعلومات] العلمي حتى يتم النهوض بالمعايير القومية في هذا الميدان.

7 ـ توفير خدمات في الاستشارة والربط والتوجيه في مادة الببليوغرافية [الوراقة] والتوثيق.

8 ـ الإسهام في رسكلة الكتبيين وفي رفع مستوى المهنة.

* * *

وتضم المكتبة الوطنية التونسية أكثر من 25,000 مخطوطة تم جمعها من عدد من المكتبات القديمة الموجودة بتونس ومن بعض المساجد والأماكن الأخرى في أنحاء البلاد. وكان من بين تلك المكتبات المكتبة العبدلية التي تأسست في القرن العاشر الميلادي على يد أبو عبد الله محمد بن الحسن الحفصي، والتي عرفت بعد ذلك باسم المكتبة الصادقية؛ والمكتبة الأحمدية؛ والمكتبة الخلدونية؛ والمكتبة العتيقة بالقيروان؛ والمكتبة اللخمية بصفاقس. ومن بين هذا العدد الكبير من المخطوطات التي تحتفظ بها المكتبة، هناك حوالي 1000 مخطوطة هي حصيلة مخطوطات المكتبة الخاصة بالمرحوم حسن حسني عبد الوهاب التي أهداها إلى المكتبة الوطنية، وقد تم إعداد فهرس لمجموعة حسن حسني عبد الوهاب ليكون تحت تصرف الباحثين والدارسين[32].

وتشارك المكتبة الوطنية في العديد من الأنشطة الثقافية «بتنظيم معارض

(32) محمد الفريقي. «تحقيق عن دار الكتب الوطنية». الحياة الثقافية (تونس) س 2، ع 7، مايو ـ يونيو 1976، ص 103.

وثائقية بمناسبة الملتقيات العلمية والأدبية والفنية وتعد لها ببليوغرافيات خاصة في موضوعها مثل ملتقى الشابي بالجريد... وملتقى ابن عرفة بمدنين... وذكرى الطاهر حداد بتونس العاصمة، وملتقى الإمام المازري بالمنستير وغيرها»[33].

وتضم المكتبة الوطنية التونسية حالياً أكثر من 700,000 مجلد باللغة العربية وإحدى عشر لغة أجنبية، وحوالي 10,000 دورية[34].

* * *

المكتبة الوطنية في لبنان

كان أول من فكر في إيجاد مكتبة وطنية في لبنان هو فيليب دى طرازى، وكان باحثاً ووراقياً (ببلوغرافياً) لبنانياً معروفاً، وقد بدأت هذه الفكرة عنده عام 1885. وفي عام 1919 شجعت السلطات الفرنسية الحاكمة آنذاك هذه الفكرة. وفي عام 1921 تحولت مكتبة دى طرازى الخاصة إلى النواة الأولى للمكتبة الوطنية في لبنان. وتشغل الآن ثلاث طوابق في الجناح الغربي من مبنى البرلمان اللبناني. وقد أصبح فيليب دى طرازى أول مدير لهذه المكتبة حتى عام 1930. وكان من بين الذين عملوا بالمكتبة الوطنية كميل شمعون الذي أصبح رئيساً للجمهورية عام 1952[35]. وبالإضافة إلى وظيفتها كمكتبة وطنية للبنان، فإنها تقوم بوظيفة المكتبة العامة الأساسية لبيروت، على الرغم من أن المواد المكتبية بها غير قابلة للإعارة الخارجية. ومن بين المجموعات الهامة بالمكتبة الوطنية مجموعة تتعلق بتاريخ لبنان والأقطار العربية المجاورة، ومجموعة نادرة من المخطوطات العربية والفارسية بلغت أكثر من 2000 مخطوط[36].

وتحتوي المكتبة الوطنية اللبنانية حالياً على أكثر من 100,000 مجلد، و 2,500 مخطوط. وتعتبر المكتبة مركزاً للإيداع القانوني، ومركزاً لإيداع وثائق ومطبوعات الأمم المتحدة.

* * *

---

(33) نفس المصدر، ص 104.

(34) **The World of Learning**, P. 1129.

(35) Mohammed M. Aman. «Arab Countries», P. 131.

(36) Coline Steele. **Major Libraries of the World: A Selective Guide.** New York: R.R. Bowker, 1976, P. 260.

المكتبة الوطنية الجزائرية

تأسست المكتبة الوطنية الجزائرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر من عام 1835، حينما كانت الجزائر تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي، وكانت مجموعاتها الأولى من الكتب والمخطوطات موزعة على عدد من المباني المتفرقة التي لم تصمم في الأساس كمباني مكتبات. وفي عام 1862، انتقلت المكتبة إلى مكان في قصر الداى (الحاكم) مصطفى باشا الذي منح أمين المكتبة في ذلك الوقت مساحة 32,000 قدم مربع من طوابق القصر في أحد الجهات. وكان القصر نموذجاً للزخرفة الهندسية المعمارية الجميلة. وقبل حلول منتصف القرن العشرين ونتيجة لازدياد مقتنيات المكتبة، أصبح مكانها في قصر الداى ضيقاً وغير ملائم لاحتواء مجموعات المكتبة المتنامية. ولأجل ذلك وفي 12 مايو 1958، انتقلت المكتبة إلى مبنى جديد وهو المبنى الذي لا تزال تشغره حتى هذا الوقت. وفي منتصف السبعينات وصل عدد ما احتوته المكتبة الوطنية الجزائرية حوالي 75,000 كتاب و3000 مخطوط وأكثر من ألف دورية جارية وحوالي 1775 بكرة من المصغرات الفيلمية[37]. وفي نهاية عام 1985 بلغ عدد ما احتوته هذه المكتبة 900,000 مجلد، منها 170,000 مجلد باللغة العربية، والباقي بلغات أجنبية تأتي اللغة الفرنسية في المرتبة الأولى منها. وتضم المكتبة عدة أقسام منها القسم الدولي ويضم 700,000 مجلد؛ والقسم العربي وبه 170,000 مجلد؛ والقسم المغربي ويضم المطبوعات التي تتناول المغرب العربي الكبير من جميع الجوانب ويعتبر من أهم الأقسام بالمكتبة، وقسم الدوريات العربية والأجنبية، وقسم التبـادل؛ وقسم الإيداع القانوني، وأقسام المنشورات والتجليد والتصوير؛ بالإضافة إلى قسم الموسيقى الذي يضم حوالي 4000 شريط واسطوانة موسيقية جزائرية ومغربية وعربية عالمية، وحوالي 22,000 تأليف موسيقى[38]. أما قسم المخطوطات بالمكتبة فيحتوي حالياً على حوالي 9000 مخطوطة في 3800 مجلد، معظمها مخطوطات عربية، وعدد قليل منها باللغة الفارسية والتركية، ومن أقدم المخطوطات التي

---

(37) نفس المصدر، ص 2.

(38) «تقرير عن المكتبة الوطنية الجزائرية». أخبار التراث العربي (معهد المخطوطات العربية)، ع 21، سبتمبر ـ اكتوبر 1985، ص 11.

تمتلكها المكتبة جزء من القرآن الكريم مكتوب بخط مغربي ومنسوخ على رق غزال في القرن الخامس الهجري. وتتناول مجموعة المخطوطات بالمكتبة الوطنية الجزائرية موضوعات مختلفة مثل القرآن الكريم والحديث والفقه وأصول الفقه، واللاهوت، والسياسة، والفلسفة، والمنطق، والحساب والهندسة وعلم الفلك والتقاويم، والتاريخ ـ خاصة تاريخ الجزائر وبلدان المغرب العربي وافريقيا ـ ؛ والطب، والأدب والنحو والشعر. وقد جمعت المكتبة هذا الرصيد الكبير من المخطوطات النفيسة «من خلال حث الناس على التخلي عما يملكونه منها عن طريق البيع أو الإهداء للمكتبة حيث تحظى بالصيانة، وتكون في متناول أيدي الباحثين»[39]. وبذلك ضمت إلى المكتبة الوطنية عدة مكتبات خاصة كان يملكها القضاة ورجال الدين وغيرهم، كذلك «اشترت المكتبة مجموعة من المخطوطات والمطبوعات من مكتبة الأمير عبد القادر في دمشق ومجموعة أخرى (عددها 40) كانت تملكها أسرة ابن رحال، من تاجر كتب في باريس»[40]. واشترت المكتبة أيضاً عدداً من المخطوطات الأخرى وعدداً من الكتب المطبوعة بالطباعة الحجرية تعود إلى القرن التاسع عشر من أوروبا، وتعود ملكية هذه المجموعة في الأصل لأسرة جزائرية كانت تعيش في تلمسان.

ومن أهم المخطوطات الموجودة في المكتبة الوطنية الجزائرية ما يأتي[41]:

ـ شرح ابن رشد على أرجوزة ابن سينا في الطب، مكتوبة بخط مغربي متأخر متوسط الجودة.

ـ المسالك والممالك، لأبي عبيد البكرى، بخط مغربي من خطوط القرن العاشر الهجري.

ـ أزهار الأفكار في خواص جواهر الأحجار، لأبي العباس أحمد بن يوسف بن محمد التيفاشي، بخط مشرقي.

ـ السيرة الذاتية للأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري، كتب بعضها

---

(39) نفس المصدر.

(40) نفس المصدر.

(41) نفس المصدر، ص 12.

بخط الأمير نفسه، وبعضها بخطوط رفقائه في سجن «امبواز». وهي نسخة فريدة، وتتضمن شهادة الأمير بشأن الأحداث التي كانت خاتمة كفاحه المسلح.

وقد صورت وزارة الثقافة الجزائرية هذا الكتاب بمناسبة مرور مائة عام على وفاة الأمير.

* * *

ومن المجموعات الخاصة والنادرة التي تضمها المجموعة الجزائرية، ومجموعة المكتبة الموسيقية التي كانت تابعة لجمعية الفنون الجميلة الجزائرية، والمجموعة الافريقية التي تتعلق بتاريخ وثقافة الشمال الافريقي وتضم بعض الوثائق النادرة والهامة يرجع تاريخها إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر[42].

وتقوم المكتبة بنشر عدد من المخطوطات التي يتم تحقيقها بين الحين والآخر، كما تقوم أيضاً بإصدار الوراقية (الببليوغرافية) الجزائرية وبعض الفهارس لمجموعاتها المختلفة. وتعتبر المكتبة الوطنية الجزائرية من أقدم المكتبات الوطنية العربية.

* * *

دار الكتب القطرية

تأسست دار الكتب القطرية (المكتبة الوطنية لدولة قطر) عام 1962 نتيجة ادماج مكتبتين كبيرتين هما مكتبة المعارف التي انشئت عام 1954 والمكتبة العامة التي تأسست عام 1956. وفي نهاية السبعينات بلغ عدد مقتنيات المكتبة أكثر من 40,000 مجلد وعدد كبير من المخطوطات العربية القديمة، بالإضافة إلى عدد كبير من الصحف والدوريات المختلفة العربية والأجنبية. وتضم دار الكتب القطرية عدداً من الأقسام الإدارية والفنية من بينها:

1 - قسم التزويد.
2 - قسم الفهارس (الفهرسة).
3 - قسم الإعارة.

---

(42) Coline Steele, P. 2.

4 - قسم المراجع والوراقة (البيبليوغرافيا).

وتقوم وزارة التربية والتعليم في دولة قطر بالإشراف على دار الكتب القطرية.

* * *

خاتمة

وبسبب عدم تمكننا من الحصول على المعلومات الكافية عن المكتبات الوطنية للبلدان العربية غير المذكورة في هذه الدراسة، فإننا نأمل في المستقبل أن نغطي هذه البلدان، حيث سنحاول بكل الطرق الممكنة الحصول على المعلومات والبيانات المتعلقة بالمكتبات الوطنية وخدماتها، ودور هذه المكتبات في الحياة الثقافية والعلمية للمجتمع العربي في تلك البلدان. كما يجدر الإشارة إلى أن بعض البلدان العربية لم تقم بعد بإنشاء مكتباتها الوطنية مما يجعل الحياة الثقافية والعلمية فيها تفتقر إلى أهم المؤسسات العلمية والثقافية وأحد أهم عناصر النظام الوطني للمعلومات، كما أن بعضها الآخر يسند وظائف ومهام المكتبة الوطنية بها إلى مكتبات أخرى مثل الأردن والسودان والكويت، حيث تقوم مكتبة الجامعة الأردنية بوظيفة المكتبة الوطنية للأردن، ومكتبة جامعة أم درمان الإسلامية التي تقوم بمهام المكتبة الوطنية للسودان، ومركز التراث القومي بجامعة الكويت، الذي يقوم بجمع وحفظ ماله علاقة بالحياة الفكرية والعلمية والثقافية من مخطوطات ومطبوعات مختلفة في الكويت. وحيث أن لهذه المكتبات وظائف أساسية هامة تتمثل في توفير المعلومات والتسهيلات المكتبية لمجتمع الجامعات من طلاب وأعضاء هيئات تدريس وباحثين، فإن جزءاً كبيراً من جهود العاملين ستبذل للقيام بهذه المهمة، وبالتالي فإن قضية الحفاظ على التراث الوطني للبلد وبقية الوظائف الأخرى للمكتبات الوطنية لن تكون بالمستوى المطلوب والوجه الصحيح.

والواقع أن هناك شعوراً بأهمية وجود المكتبة الوطنية في البلدان التي تفتقر إلى مثل هذه المكتبة، وهذا يتمثل بوضوح فيما قامت به هذه البلدان في الآونه الأخيرة من تشكيل لجان خاصة لدراسة مشاريع إقامة أو تطوير المكتبات الوطنية

فيها مثل دولة الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية.

إن وجود مكتبة وطنية في كل بلد عربي أمر مهم من أجل أن نتمكن من الحفاظ على تراثنا الفكري والحضاري الذي خلفه لنا أجدادنا عبر العصور لننقله لأجيالنا القادمة مع ما نضيفه عليه من فكر وعلم وثقافة وحضارة في الوقت الحاضر. ثم يبقى بعد ذلك شيء مهم لعله من أهم الأمور فيما يتعلق بترسيخ قضية المحافظة على تراثنا المخطوط والمطبوع والمسجل... وغيره، وهو إنشاء «المكتبة المركزية القومية» للأمة العربية التي ستكون صرحاً حيوياً في حفظ تراث العرب الماضي والحاضر والمستقبل، وعسى ذلك أن يكون قريباً.

* * *

المحاولات الاستعمارية

لتقويض الإسلام في الجزائر

الدكتور

عبد الحليم الاربد

إن محاولة التعرف على موقف فرنسا من الإسلام من خلال الدوافع التي أدت بها إلى غزو الجزائر سنة 1830 لن تجدي فتيلاً، فالمؤرخون يجمعون تقريباً على أن تجهيز الحملة وتوقيتها تما لأسباب فرنسية داخلية بحتة. وليس من المجدي كذلك التوقف طويلاً عند موقف الحكومة الفرنسية التي نفذت الحملة، من الإسلام والمسلمين، فالثورة التي اندلعت بباريس وأطاحت بالسلالة البربونية المباشرة بعد أسابيع قليلة من دخول قواتها

مدينة الجزائر قد خلقت وضعاً جديداً ورجالات مختلفين[1]. ولقد شهد القرن الماضي تعاقب أنظمة سياسية متباينة جداً على الحكم في فرنسا وانعكست السياسة الفرنسية وثوراتها على التصرف الاستعماري بالجزائر رغم أن السياسة الاستعمارية الفرنسية احتفظت باستمراريتها مع ذلك، كما ظل الجزائريون في عدائهم العنيد للوجود الدخيل في بلادهم. فكان في شكل مقاومة مسلحة أحياناً وفي شكل مقاومة سلبية أحياناً أخرى ـ وفي أثناء ذلك تهاطل على الجزائر عشرات الألوف بل مئوها من الفرنسيين وغيرهم من الأوروبيين بين مغامر ومستعمر وحالم بتطبيق اشتراكية طوباوية أو بإعادة أمجاد الأمبراطورية الرومانية أو بتنصير الأهالي ـ غير أن الاستعماريين سرعان ما أدركوا أن ألدّ خصم لهم في الجزائر هو الإسلام[2] فَبَنَوْا سياستهم إزاءه استناداً على اقتناعهم بمعاداة الإسلام والمسلمين لوجودهم بالجزائر.

وسنحاول في هذا البحث ـ معتمدين على المصادر الفرنسية دون سواها ـ أن نحدد الخطط التي أعدتها السلطات الاستعمارية لمواجهة العداء الإسلامي.

نصت وثيقة الإستسلام التي وقعها بمدينة الجزائر يوم 5 يوليو 1830 كل من حسين داي وقائد الحملة الفرنسي على «حرية إقامة شعائر الدين المحمدي»[*] وعلى عدم المساس بحرية كل طبقات الأهالي ولا بدياناتهم ولا بممتلكاتهم وتجارتهم وصناعتهم.[3].

وليس من اليسير معرفة مدى صدق الفرنسيين في وعدهم ذلك إذ ربما كان وعدهم لأسباب سياسية وعسكرية ـ غير أن ذاك الوعد الصريح ظل الفيصل بين

---

(1) لقد قصدت حكومة شارل العاشر (24 -1830) بحملة الجزائر إظهار قدرتها على تسجيل أمجاد حربية تضاهي أمجاد الثورة الفرنسية وبخاصة بطولات نابليون ـ واعتقدت أن نصراً عسكرياً سيضمن لها كسب الانتخابات المزمع إجراؤها ـ غير أن ثورة يوليو 1830 أدت إلى سقوط السلالة البربونية المباشرة وتنصيب لويس فيليب (30-1948) ملكاً مناصراً للبرجوازية وللجانب المعتدل من الثورة.

(2) ينظر ماسكاريه حيث قال: «إذا كان لنا من واجب في الجزائر فهو محاربة الإسلام عدونا الدائم في جميع أشكاله» ص 12 من العدد التاسع لمجلة كلية التربية... Fawzia Sliman: L'Oeuvre de Prosélytisme.

(*) كثيراً ما نجد على أقلام المسيحيين تسمية الإسلام بالدين المحمدي.

(3) Rozet et Carette, **Algérie** ص 264.

الجزائريين الذين ما انفكوا يذكرون به مستعمريهم كلما أوجسوا خيفة على دينهم[4] وبين الفرنسيين الذين لم يتنكروا له قط ولا تنصلوا منه عبر تقلبات نظمهم وتباين وجهات نظر حكامهم. هذا على الصعيد النظري، أما في الواقع فالأمر مختلف، والوثائق الفرنسية لتلك الفترة تحمل في طياتها حالات لا تعد من التعدي على المساجد وتدنيس المقدسات.

ولقد استطاع جانتي دي بوسي Genty de Bussy الذي عين معتمداً مدنياً للمستعمرة الجديدة أن يعرف أن مدينة الجزائر كانت تحوي قبل الغزو الفرنسي أكثر من ثمانين مدرسة وأن هذا العدد تقلص «إلى النصف بسبب هجرة المدرسين والبيوتات واحتلال العديد من الفصول الدراسية»[5] وتضيف (إيفون توران) معلقة على ذلك بأن المقصود «بالفصول الدراسية ليس سوى المساجد». فمن المعلوم أن المساجد هي التي كانت تتخذ مدارس في أغلب الأحيان حتى إن أحد كتاب تلك الفترة (دي نوفو De Neveu) قد عرف الزاوية بأنها في ذات الوقت «مسجد ومدرسة وملجأ وقاعة اجتماعات ومكتبة ومستشفى ومكتب دعاية تتبادل فيه الأنباء»[6].

ولا يخفى على أحد أن مسجداً من أكبر مساجد مدينة الجزائر قد حوله حاكم الجزائر وقائد عام جيش إفريقيا الفرنسي الجنرال (روفيغو Rovego) إلى كنيسة كاتدرائية وتذكر المصادر أن أحمد أبو دربة وكيل أوقاف مكة المكرمة والمدينة المنورة وعضو بلدية الجزائر ساعده على ذلك[7]. ولما تأسست أبرشية الجزائر عام 1838، أصبحت تلك الكنيسة مقراً للأبرشية وظلت على ذلك حتى الاستقلال[8]. ولم تكن مساجد مدينة الجزائر وحدها التي عانت من هذا التدنيس، فقد حول أحد مساجد عنابة كذلك إلى كنيسة[9].

---

(4) Marcel Emerit, **Le Problème de la conversion des musulmans d'Algérie Revue Historique** (Janvier- mars) 1960.

(5) Turin المصدر السابق ص 46.

(6) المصدر السابق ص 111.

(7) Ch. A. Julien, **Histoire de L'Algérie contemporaine,** tome I ص 75.

(8) المصدر السابق ص 73.

(9) المصدر السابق ص 160.

كما أن مساجد أخرى تم الاستيلاء عليها وتصرف فيها المستعمرون كما لو كانت ملكاً لهم. فعندما أعرب (جانتي دي بوسي) للحكومة الفرنسية عن رغبته في فتح مدرسة للتعليم المتبادل يعلم فيها العرب لغتهم للفرنسيين ويعلم فيها الفرنسيون لغتهم للعرب، استأذن باريس في شغل أحد المساجد لذلك طمأن رؤساءه قائلاً بأن المسجد المذكور هو مسجد سوق الجمعة الذي قد آل إلى أملاك الدولة[10] وكان تعليق أحد المسؤولين بباريس: «لكنه من القهر حمل المسلمين على استقبال اليهود (طلاباً) في المساجد»

ولعل ما قاله أحد قادة الاحتلال، الجنرال (لاموريسيير)[*] أجرأ اعتراف جاء على لسان أساطين الاستعمار فقد دعا بني جلدته إلى فهم معارضة الجزائريين العنيدة للوجود الفرنسي قائلاً:

«عندما حللنا بمدينة الجزائر، استولينا على المعاهد (أي المساجد) فحولناها إلى مخازن وثكنات واسطبلات ولقد انتهبنا أموال المساجد والمعاهد، ولقد أريد تطبيق مبادىء الثورة الفرنسية على الشعب العربي، لكن لسوء الحظ، لم ير المسلمون في ذلك سوى هجوم عنيف على دينهم وحنث بالعهد»[10].

أما أموال المساجد والمدارس المنوه عنها آنفاً فهي أملاك الأوقاف التي استولى عليها الفرنسيون بدءاً من دخولهم الجزائر حيث ضموا إليهم أملاك المبرة التي كانت توقف أموالاً على الحرمين الشريفين مكة والمدينة، بمقتضى مرسوم صدر يوم 8 سبتمبر 1831[12]. ثم اتبعوا ذلك بوضع أيديهم على كافة أملاك الأوقاف، تلك المؤسسة التي كانت تدير المدارس ودور العبادة، وبذلك شكل هذا الاعتداء على موارد المسجد والمدرسة ضربة قاصمة للإسلام وشعائره وانتشاره عبر المدارس. ويبرر المرسوم القاضي بضم هذه الأملاك هذا الإجراء: «فلا يمكننا أن نترك إدارة حسابات بهذا الأهمية لرجال دين يحق لنا الارتياب في

---

(10) Turin المصدر السابق ص 42.

(*) Lamonciere.

(11) المصدر السابق ص 119.

(12) Rozet et Carette المصدر السابق ص 268.

موقفهم منا»[13]. ولا شك أن رجالات الأسرة المالكة الجديدة نسجوا تجاه المؤسسة الدينية الإسلامية على منوال الثورة الفرنسية التي صادرت أملاك الكنيسة فأضعفت بذلك عدواً خطيراً وضمنت للدولة وخزينتها دخلاً كانت في أمس الحاجة إليه، وتجدر الإشارة هنا إلى أن مَلَكية يوليو تعد وريثة الجانب المعتدل من الثورة الفرنسية، لذلك كثيراً ما عانى المسلمون بالجزائر من إجراءات كانت أساساً قد اتخذت ضد الكنيسة. فبلانجيني أحد جنرالات الاحتلال عندما يعلن بأن «القانون الديني لن يكون أساساً للتعليم»[14] إنما كان يحاول أن يطبق على المجتمع الإسلامي ما كان يطبق على المجتمع الفرنسي. كما نجد من بين الساسة الكثير ممن غلبت عليهم عقلية القرن الثامن عشر المعادي للكنيسة فتأثروا بآراء (فولتير Voltaire) و(ديدرو Diderot) وغيرهما من فلاسفة العصر. فكانوا لا يعيرون الدين، أي دين، الاهتمام اللازم ولم يستطيعوا بالتالي تقدير عامل الدين بالجزائر حق قدره[15]. ولا فهم العقلية الإسلامية بشكل عام.

والوثائق الفرنسية للسنوات الأولى من الاحتلال تظهر مدى ما كان الغزاة يولونه من اهتمام لتغيير تلك العقلية وجعلها تحد من «غلوائها» في التصدي للاستعمار وربما لجعلها تتبنى نمط العيش الأوروبي والحضارة الأوروبية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن غالبية كتاب تلك الفترة ومسؤوليها كانوا يتحاشون الكلام عن الدين تجنباً لإثارة مخاوف الأهالي فيفضلون الحديث عن الحضارة[16]. وهم يعنون بهذه العبارة حضارتهم هم، لا حضارة غيرهم. وتعترف (توران) في هذا الصدد بأنه من غير اليسير على المرء في حياته العملية التمييز بين ما هو للدين وما هو للحضارة[17]. والملاحظة الأخرى هنا هو اعتداد المستعمرين بأنفسهم وثقتهم المفرطة بسموهم على من سواهم. فهم واثقون أن من تعرف عليهم لا شك آخذ

---

(13) Turin ص 113.
(14) المصدر السابق ص 299.
(15) المصدر السابق ص 118.
(16) المصدر السابق ص 300.
(17) المصدر السابق ص 300.

بأسباب حضارتهم ومحتذ حذوهم وسائر على نهجهم[18] ولم يكونوا يدركوا أن المسلمين كانت تتجاذبهم عاطفة الرثاء لحال أولئك المغرورين وشعور الازدراء بهم. ولكي يشعر الجزائريون بالميل إلى نمط العيش الفرنسي ينبغي أن يعجبوا به أولاً والحال أن ذلك الإعجاب كان منعدماً تماماً لديهم [19]. ولقد بلغ سوء الفهم بالفرنسيين إلى حد أنهم كانوا يريدون إغراء الجزائريين بإرسال أبنائهم إلى المدارس الفرنسية فيلوحون لهم بتغيير المجتمع العربي الذي سيصبح مثل المجتمع الفرنسي. وما دروا أن أخشى ما يخشاه الآباء من المدارس الدخيلة هو بالذات هذا التغيير[20] وأن ذلك هو الذي يجعلهم يرفضون إرسال أبنائهم للدراسة عند الدخلاء.

إلا أننا نجد من بين الفرنسيين من فهم منذ البداية أن لا مجال للقضاء على العداء الساكن قلوب الرجال. لذلك كان (جانتي دي بوسي) يرى عدم التعويل عليهم بل على النشىء فقد كتب يقول: «إن المدرسة هي السبيل الوحيدة لترسيخ الوجود الفرنسي بافريقيا. فالعرب الآن ضدنا باستمرار واليهود أشحاء جبناء ومنافقون وإننا لن نصل إلى أي شيء إلا بتخطي جيل وكل ما خلا ذلك فوهم وحلم»[21]. وهذه الآراء قد واكبت في الواقع الشعارات التي كانت تطلق من أجل ما يسمى اليوم بالغزو الثقافي من أمثال «التعليم من أجل الغزو» أو «العلاج من أجل الغزو» والغزو المقصود هو غزو القلوب بعد أن غزا السلاح البلاد[22].

لكن، ألم يكن الجزائريون يتعلمون؟ ألا تذكر المصادر الفرنسية أن نسبة المتعلمين من الذكور كانت تبلغ عندهم قبل الغزو نحواً من أربعين بالمائة؟[23] إن المدرسة المتحدث عنها هي المدرسة الفرنسية. أما المدرسة الإسلامية فهي مصدر البلاء في نظر ساسة الاستعمار. ولعل ما ذكرنا من تقليص عدد المدارس إلى

---

(18) إن كتابات تلك الفترة تزخر بالآراء القائلة بأن الجزائريين إن لم ينساقوا وراء الغزاة ولم تستهوهم حضارتهم فما ذلك إلا لأن هؤلاء لم يعرفوا الفرنسيين حق المعرفة.

(19) Turin المصدر السابق ص 417.

(20) المصدر السابق ص 73.

(21) المصدر السابق ص 42.

(22) المصدر السابق ص 11.

(23) المصدر السابق ص 127.

النصف في مدينة الجزائر يقوم شاهداً على ما حاق بالتعليم الإسلامي بالجزائر، ولم تكن «الزوايا» في الدواخل أوفر حظاً، فبعد ربع قرن من بداية الغزو ظل «الفرنسيون يخربون الزوايا» التي كانت بمثابة مدارس عليا. ولم يفت المسلمين آنذاك أن المستهدف هو الإسلام فكانوا يردون على ذلك بإحراق المباني التي كانت «ترمز في رأيهم إلى الحضور المسيحي»[24]. أما ضرب الزوايا فمرده إلى اعتقاد المستعمرين بأنها متورطة في كل الانتفاضات التي قامت في البلاد فهي «بؤر تآمر» عند الجنرال (بلانجيني) وهي ملاجيء لغلاة الدين والدعاة المتعصبين في رأي الجنرال بيدو وهي «بؤر تمرد» في رأي (دوق أومال DOC d'Aumale) وحاكم الجزائر[25].

إن هذه النعوت المغدقة على المدارس إنما اكتسبتها هذه من نوع التعليم الذي كان يدرس فيها ومن المدرسين الذين كانوا يعلمون بها والذين ظل الفرنسيون يطلقون عليهم اسم (طلبة) كما كانوا يسمون المتصوف من رجال الدين (مرابط) وهي تسميات كانت سائدة في الجزائر. فكيف كانت نظرة المستعمرين لهؤلاء المدرسين والذين كانوا في ذات الوقت أئمة الصلاة ومتطببين أحياناً؟ تجمع الوثائق على اعتبارهم العدو الأول للوجود الفرنسي بالجزائر. فيذكر أحد تقارير تفتيش التعليم سنة 1854 أن كل (الطلبة) «لا يعرفون تدريس سوى كره كل ما هو فرنسي»[26]. ونجد تقارير لنفس الفترة تلاحظ «أن المعلم له واجب أول هو إثارة تعصب تلاميذه» وتعترف نفس التقارير أن هذا الحقد متفش في الشعب «وأن المدرِّس الذي لا يبدي مغالاة مفرطة في التعصب الديني ضد الفرنسيين لا يحصل على تلميذ واحد يدرسه» وأن «صفوف الطلبة أي صفوف ما يزعم بالمثقفين هم من يكونون لنا أشد الضغائن»[27]. وكتب (كانتريل) مفتش التعليم الابتدائي في هذا الصدد: «إن المعلمين من الأهالي العاملين الآن، المشبعين بمبادئهم الخاطئة والذين يحركهم حقد دفين ضد المسيحيين ويعميهم التعصب يحاولون دوماً جاهدين، إبعاد الناشئة عنا وهي الفئة الوحيدة التي يمكننا

---

(24) المصدر السابق ص 242.

(25) المصدر السابق ص 137.

(26) المصدر السابق ص 208.

(27) المصدر السابق ص 225.

التعويل عليها»[28]. وكتب آخر يقول عنهم بأنهم «وهم الموجودون في كل مكان، ألد وأحقد أعدائنا»[29] ولنسق آخر مثل من هـذه الآراء المدينـة للمعلمين المسلمين، وهو رأي كتب سنة 1867:

«إن الذين يدرسون الآن لقاء كسرة خبز وزاوية في خيمة خطرهم أكبر من نفعهم. فهم جهلة متعصبون ولا يألون جهداً لإفساد عقول الأطفال وإيغار صدورهم علينا، دون فائدة تنمي ذكاءهم»[30].

ولا ندري أكان سوء الفهم أو سوء النية هو ما دفع بعضهم إلى تبرير هذا العداء الراسخ الذي ما انفك يبديه رجال الدين تجاه الدخلاء. إذ ظن البعض أن هذه المعارضة الشديدة مردها إلى الحالة المادية المتردية التي آل إليها هؤلاء بعد مصادرة أموال الأوقاف وإلى حرمانهم من مرتباتهم تبعاً لذلك[31]. والحال أن المحللين أولئك لو عكسوا لأصابوا. إذ لم تضع السلطات الاستعمارية يدها على أموال الأوقاف إلا لمحاربة رجال الدين ومؤسساته بعدما رأت منهم ما رأت من عداء لا يفتر كما رأينا آنفاً[32].

على أن سوء حال رجال الدين المسلمين نتيجة تلك المضايقة لا ينكره المؤرخون. والقليل من الأمثلة نسوقها هنا يكفي شاهداً على ذلك. فالقس (لاندمان Landmann) يذكر أن أسقف الجزائر فوجيء ذات مرة لدى خروجه من صلاة المساء بقسطنطينة بجمع غفير من العرب جلهم من الشيوخ الوقورين ذوي اللحى البيضاء، جاؤوا يشكون سوء حالهم المادية ويرجون الأسقف التوسط لصالحهم[33] وإن الإمعان في إذلال رجال الدين المسلمين كان يبلغ حدوداً تثير أحياناً سخط النزهاء من الفرنسيين أنفسهم. ففي سنة 1853، كان مدير أحد المعاهد يبحث عن إمام لتلاميذه كأنما يريد بذلك طمأنه الأهالي عـلى دين

(28) المصدر السابق ص 108.
(29) المصدر السابق ص 123.
(30) المصدر السابق ص 246.
(31) المصدر السابق ص 113.
(32) المصدر السابق ص 112.
(33) المصدر السابق ص 113.

أبنائهم. وكان الراتب المعروض لتلك الوظيفة لا يبلغ ثلثي راتب أبسط عفير بالمعهد ولا حتى نصفه. فكان تعليق رئيس إدارة تعليم مدينة الجزائر أن قال: «لقد وعدنا العرب بأن نحترم دين أبنائهم (في مدارسنا) وهم سيحكمون على صدق نيتنا بنوع المدرس (الطالب) الذي نختاره لهم وخاصة بقيمة الراتب الذي نرتبه له»[34].

لقد رأينا فيما سبق محاربة التعليم الديني والمؤسسات الدينية عبر الاستيلاء على الأموال المحبسة عليها وعبر هدم المدارس والمساجد ومصادرتها وتدنيسها وعبر محاربة المدرسين والزج بهم إلى الفقر والعوز ودفعهم إلى الهجرة إلى البلدان المجاورة وحتى إلى الاسكندرية[35] فماذا عن المناهج ذاتها؟ وعن التعليم بشكل عام؟.

لم يجمع ساسة الاستعمار على موقف موحد من التعليم، في بداية الاحتلال على الأقل، فلقد وجد من ينادي بدعم الدراسات الإسلامية «لأن انحطاطها فسح المجال أمام التعصب الجاهل المرتاب الوحشي»[36] وإن كان أغلبهم يرون في المناهج الإسلامية الخطر الماحق على وجودهم. ولئن كان الأمير (دوق أومال) إبان حكمه الجزائر يميل إلى «بعث التعليم العربي التقليدي الذي كان يراد منه فقط تبني موقف أقل عداء للاحتلال الفرنسي»[37] فإن أغلب الساسة كانوا ضد ذلك التعليم، ففريق كان يرى إلزام المدارس الأهلية بالاقتصار على تدريس القرآن دون سواه كذلك المدير الذي كان يرى منع المدرسين بمدرسته من تفسير القرآن وشرحه[38] أما الجنرال (بيدو Bedeau) فلم يكن يخشى تدريس القرآن بقدر ما كان يخشى المواعظ والتحريض ضد المسيحيين الذي كان يواكب تدريسه[39].

غير أن عدم خضوع تلك المدارس الأهلية للرقابة الفرنسية كان يقض

(34) المصدر السابق ص 278.
(35) المصدر السابق ص 71.
(36) المصدر السابق ص 116.
(37) المصدر السابق ص 209.
(38) المصدر السابق ص 123.
(39) المصدر السابق ص 218.

مضجع الاستعماريين الذين ما عادوا يثقون في تفتيش المدارس من قبل المسلمين فرأوا ضرورة فرض إشراف فرنسي مباشر كما نادوا بفصل المسجد عن المدرسة [40] ليتسنى لهم إحكام تلك الرقابة. وأغلب الظن أنهم كانوا يراهنون على الزمن الذي ظنوه كفيلاً بإخماد نار المقاومة. لكن صبرهم عيل لما رأوا من ثبات المسلمين في عدائهم للغزاة. فأخذت لهجتهم تحتد ضد التعليم الإسلامي وما عادوا يحتملون ما كانوا يريدونه من المدارس الإسلامية. ففي عام 1871 كتب الحاكم العام يقول: «أنا لا أميل إلى إلغاء المدارس التي تخضع لزيارة أولى الشأن ومراقبتهم. لكني لن أسمح بالمدارس التي تقتصر على تدريس القرآن، زوايا كانت أم غيرها»[41] كما نادى (هوغونيه)، أحد رؤساء المكاتب، بأطأرة القبائل العربية بعناصر أوروبية إذا أريد النجاح لتعليم العرب؛ ويقول: إننا لكي نؤثر في مستعمرينا ينبغي «أن يعرفنا كل عربي عن غير طريق القرآن ومن غير أفواه أتباعه المتعصبين»[42].

أليس في ذلك أكثر من دليل على إخلال الفرنسيين بوعدهم باحترام القيام بالشعائر الدينية وحرية المعتقد؟.

تقول (توران): «إن السلطات لم تفكر قط في هدم التعليم الإسلامي هَدْماً عملياً في حد ذاته ولا حتى في علمنته ولا في فرنسته. بل كان الرأي تركه يموت ميتة طبيعية وتجاهله ومنافسته ولكن عدم مهاجمته مهاجمة علنية»[43].

وإننا لنجد لهذا الرأي صدىعند بعض كتاب تلك الفترة ـ فشارل ريشار مثلاً، كتب عام 1845: «إننا من جانبنا، لا نرى غضاضة في أن تنهار تلك المؤسسات (المدارس العربية) وفي أن يعود الشعب العربي إلى جاهلية العصور الغابرة، عندئذ سيكون بإمكاننا تعليمه وجعله ينقاد إلينا عبر التربية»[44] وبمضي الزمن، يزداد التشدد فيصبح إعمال المعول شيئاً مرغوباً فيه ـ فالجنرال (دوكروا)

---

(40) المصدر السابق ص 285.

(41) المصدر السابق ص 207.

(42) المصدر السابق ص 205.

(43) Lasnier,... **Le Siècle des Révolutions,** Tunis 1967 ص 343.

(44) نفس المصدر والصفحة.

كتب عام 1864: «علينا إعاقة نمو المدارس الإسلامية والزوايا وليكن هدفنا باختصار تجريد الأهالي من أسلحتهم المعنوية والمادية»[45].

ولا بد من وقفة هنا عند كتاب صدر في أربعينيات القرن الماضي يتحدث فيه مؤلفه (دي نوفو) عن دور الإسلام في المقاومة ـ ويحاول فهم الأمير عبد القادر فينسب إليه أفكاراً لا يستبعد أن تكون أفكار المؤلف نفسه ـ فبعد هزيمة المجاهد العربي يرى أن الحرب الدائرة بين العرب والفرنسيين قد تحولت إلى حرب بين الإسلام والمسيحية ويرى (دي نوفو) أن انتصار السلاح قد ترك قوة الدفاع المعنوي سليمه لدى المسلمين وهي قوة لا يمكن للهزائم العسكرية التي لحقت بهؤلاء أن تأتي عليها[46].

ولعل هذا ما عناه الحاكم (ماك ماهون Mac Mahon) حين قال سنة 1869: «إن البلاد قد قهرت ولكنها ما دانت لنا البتة»[47] وهنا يتقهقهر العسكري ليفسح المجال أمام المعلم الذي عليه أن ينجز ما فشل فيه المقاتل[48] وبذلك يتحدد دور المدرسة المراد إنشاؤها.

إن الباحث عن الهدف من تعليم الجزائريين كما يريده الفرنسيون يجد نفسه أمان فيض من الأقوال التي يدعم بعضها البعض ويمكننا الاكتفاء بسوق طائفةمن هذه الآراء التي تبدو ذات دلالة أكثر من غيرها:

1 ـ لانتزاع السكان المسلمين من تعصبهم الذي يقصيهم عن حضارتنا، ولرفع مستواهم المعنوي والفكري، ليس لفرنسا من وسائل أكثر فعالية من التعليم الابتدائي[49].

---

(45) Turin المصدر السابق ص 111.

(46) المصدر السابق ص 415.

(47) ينظر **Entretien à couteaux tirés: Quel théatre pour le Maghreb? Jeune Afrique, No 210, 1964.**

حيث يقول الكاتب مالك حداد بمرارة: «إن المحتل الحقيقي الملتصق بجلدتنا ليس (بوجو) فهذا يمكن طرده، إن المحتل الموجود داخلنا هو موليير».

(48) **Ch. A. Julien, L'Afrique du Nord en marche** المصدر السابق ص 38.

(49) Turin المصدر السابق ص 11.

2 ـ إن التعليم يزودنا بوسيلة ممتازة لإضعاف نفوذ رجال الدين ونفوذ رجال التعليم وباعة التمائم والمشعوذين الـذين لا ينفكون ينـاصبون العـداء التيار الفرنسي[50].

3 ـ إن الجهل سبب من أسباب التعصب الديني[51].

4 ـ وإن ما رمت إليه إحدى المغامرات التي عرفت باسم (أليكس) أحياناً و(لوس) أحياناً أخرى ليظهر ما كان يمثل هاجساً عند الفرنسيين لتلك الفترة ألا وهو تهدئة البلاد والتأثير على السكان وجعلهم يقبلون بالسيطرة الفرنسية. فقد فكرت في إنشاء مدرسة للبنات المسلمات وحصلت على دعم من عدة جهات وخاصةمن أسقف الجزائر، لكنها آثرت مخاطبة وزيرالدفاع عارضة خدماتها لقاء مساعدة بسيطة لمدرستها وهي تعد بتوفير 19 إلى 20٪ من مصـاريف الجيش الفرنسي، ونورد بعضاً من حججها لكسب تأييد الوزير:

«أنتم لا تجهلون، يا سيادة الوزير، أن أقوى تأثير في افريقيا كما في أوروبا هو تأثير المرأة. فلو هديتم (واللفظة تستعمل عادة للدين) إلى حضارتنا مائة ألف فتاة من الأهالي، يؤخذون من كل طبقات المجتمع ومن كل أجناس الإيالة.. فإن هؤلاء الفتيات إذ يصبحن بطبيعة الحال الزوجات المفضلات لأهم رجال طبقاتهن سيكفلن خضوع البلاد إلى الأبد وسيشكلن ضماناً أكيداً لاندماجه المقبل». وكان تعليق الوزير على هامش الرسالة: «نعم رغم ما في ذلك من المبالغة، لكن ربما تضمن ذلك شيئاً من الصحة»[52].

ولقد ذهبت إلى حد تقديم المساعدة لطالباتها إغراء لهن بالتسجيل في مدرستها وكانت تفخر أن كان البؤس والجوع مساعديها الحقيقيين. وما من شك في أن تلك المساعدة المادية التي عمدت إلى تقديمها بعض المدارس قد زادت في ريبة الأهالي الذين ما زادهم ذلك إلا نفوراً.

---

(50) المصدر السابق ص 18.

(51) المصدر السابق ص 54.

(52) المصدر السابق ص 72.

ولقد وقفت السلطات العليا موقفاً حازماً من قضية اللغة فقد رأت ضرورة تدريس اللغة الفرنسية لإشعار الأهالي أنها السبيل الوحيدة للترقي وبلوغ الدرجات العلى في الوظائف[53]. ولأن «لتعلم اللغة قيمة نفعية مع أنها أكثر من ذلك فهي التي تقود المرء دون أن يدري «في أثرنا ولكي يسير على منوالنا»[54].

ونجد نفس الفكرة تتكرر على أقلام العديد من المسؤولين الذين يرون أن التحول في عقول الشباب المسلم لن يتم إلا بواسطة اللغة الفرنسية التي تعلمهم عادات الفرنسيين وتقاليدهم ومؤسساتهم[55].

أما كيف يكون التغيير فقد فصل كذلك على ألسنة المنظرين، فما ينبغي بلوغه مع الشباب المسلم هو زعزعة إيمانه: زعزعة ثقته بمدرسيه وبالمعلومات غير العلمية التي يمكن إقامة الدليل على بطلانها بكل يسر - وهي معلومات وخرافات لا تمت إلى الدين بصلة غير أنها تشكل خير سلاح للنفاذ إلى عقول الناشئة وإدخال الشك إليها فالشك عندهم طريق إلى التنصير.

فهذا مدير إحدى المدارس يعبر عن أمله بلوغ زعزعة إيمان طلابه بخصوص عصمة بعض الكتب الدينية ليظهر خطأها من الناحية العلمية - «وتلك بذرة تزرع في عقول الشباب تؤتي أكلها أفضل من دراسة سيدي خليل أو جوهرة التوحيد»[56].

ولم يكن المسؤولون في عجلة من أمرهم بل كانوا يعملون في تؤدة وعلى مهل كي لا يثيروا شكوك المسلمين ونفورهم، وكتب حاكم الجزائر (ماك ماهون) سنة 1865: «إن ما ندرسه في المعاهد العربية الفرنسية بالجزائر لا يوحي بالشك في الأفكار الدينية فما يهم في الساعة الراهنة هو جعل المسلمين يقبلون بالتعليم»[57] كأنما يريد أن يقول أن ساعة التشكيك لم تحن بعد - غير أنها حانت

---

(53) المصدر السابق ص 41.

(54) المصدر السابق ص 210 وكذلك **L'Afrique du Nord** المصدر السابق ص 30.

(55) المصدر السابق ص 25.

(56) المصدر السابق ص 295.

(57) المصدر السابق الصفحات 71 وما بعدها.

عند غيره ـ فقد رأى (فلمان) ولم يكن سوى رئيس مكتب، قبل ذلك بعشرين سنة إعمال المعول:

«ينبغي إيقاظ الذكاء مع حماية الدين والتقاليد بصمت لَبِقٍ سَمْحٍ وترْكِ العقل المتحرر يقرر الشكل واللحظة المناسبين لرد الفعل الديني والاجتماعي. فنتفادى بذلك كل الأخطار. فهناك غطاء ينبغي تمزيقه وهو غطاء يستر لدى الكثيرين أعز الأوهام مثل تقاليد الأسرة واحترام الجدود وكبرياء العقيدة ـ وينبغي الوصول بالمسلمين إلى كشف الغطاء بأنفسهم فإن العمل الصريح من جانبنا سيُعَدُّ عملاً مارقاً ومدنّساً» وهو ينصح كذلك بعدم التصدي للتعصب الديني (!) عند المسلمين «فمن الخطر في رأيه مواجهة هذا الخصم القوي والطريقة الوحيدة المتاحة هي العمل غير المباشر غير المحسوس وشبه الصامت الذي يعمل عمل الدواء البطيء التأثير»[58].

على أن الولوع بتعليم الأهالي كانت له حدوده. فالمعمرون كانوا ضد تعليم متقدم يحول الأهالي إلى منافسين خطرين على العنصر الأوروبي[59]. والجنرال (بوجو) الذي كان من دعاة التعليم كان يوصي بعدم السماح للطلاب الجزائريين بالدخول إلى الجامعات الفرنسية مذكراً بأن الزعيم الشمال افريقي (يوغرطا)[*] الذي ثار على روما قد تعلم في المدارس الرومانية[60].

أما (فوفال) وكان هو الآخر أحد رؤساء المكاتب فقد قال: «إن العرب بصفة عامة كلما قلت دراستهم كلما قل تعصبهم وكلما سهلت قيادتهم» ويضيف: «ربما كانت هذه النظرة غير أخلاقية غير أنها مطابقة لمصالحنا»[61].

وسواء أيد الفرنسيون تعليم المسلمين أو تخوفوا منه فقد كانت له حدوده

---

(58) Jean Ganiage... **L'Afrique au XX° Siècle** صفحات 33 وما بعدها.

(59) Turin المصدر السابق ص 75.

(*) Jugurtha (104-160 ق.م) قاوم روما السنين الطوال إلى أن هزم ومات في ـ جون روما ـ.

(60) المصدر السابق ص 225.

(61) المصدر السابق ص 416 من تقرير للدكتور (بوشيه).

العملية إذ أن المسلمين ظلوا معرضين عنه لاعتقادهم أن الغرض منه هو إخراج أبنائهم من دينهم «ولم يثقوا قط في الأروام»[62].

فهل كانوا على حق في ارتيابهم؟ ثم أولم يسع الاستعماريون إلى تنصير مستعمريهم؟

إن مكانة فرنسا المتميزة بين الدول الكاثوليكية يدفعنا إلى الاعتقاد إلى أن النية لم تكن قط غائبة عن أذهانهم في التبشير - ذلك أن فرنسا دأبت على مناصرة الكنيسة حتى أن ملكها كان يحمل لقب «المسيحي جداً»[*] وتلقب هي «ببنت الكنيسة البكر»[63] ولا حاجة إلى العودة إلى القرون الغابرة حيث كانت فرنسا تتزعم الحملات الصليبية. فالثورة الفرنسية وفلسفة القرن الثامن عشر قوضت كثيراً من ذلك الحماس الديني. غير أن فرنسا أبقت مع ذلك في الخارج على التقليد المتمثل في الدفاع عن الكنيسة الكاثوليكية ولقد منعت حامية فرنسية جيوش إيطاليا الموحدة من دخول روما حاضرة الممالك البابوية رغم تأييد الامبراطور نابليون الثالث توحيد إيطاليا[64]. ولطالما تدخلت في أنحاء شتى من العالم لتثأر لاضطهاد المبشرين أو قتلهم[65] كما تدخلت بعد حرب القرم لحماية الموارنة بالشام[65]. وناصرت الكاثوليك حتى انتصروا على الروم الأرثوذكس في صراعهم على حراسة الأماكن المقدسة المسيحية بفلسطين[66].

أما في الجزائر فلقد رأينا أن وثيقة تسليم مدينة الجزائر نصت على احترام الدين الإسلامي. إلا أن رجال الكنيسة المستعدين للتبشير «عرضوا تنصير البلدان المفتوحة حالما أعلن احتلال عاصمة الجزائر»[67] وبادر وزير التعليم يسأل الملك

---

(62) Frémy, D. et M.:**Le Quid?** 1974, tout pout tous, article: **Histoire de France**, :**Prétendants au trone de France.**

(*) هذا التعبير منقول حرفياً عن الفرنسية ويعني «المسيحي شديد التمسك بمسيحيته».

(63) Defrasne et Laran, **Histoire du Monde**, ص 13 و 105.

(64) Rouable, **Histoire** 1848- 1914 ص 203.

(65) Defrasne المصدر السابق ص 89.

(66) Ch. A. Julien, **Histoire de L'Algérie contemporaine** ص 159 -160.

(67) لم يكن قلق صحيفة Le Messager des Chambres إلا ظاهرة من التنافس بين الكنيستين الكاثوليكية والبرتستنتية. ينظر Turin المصدر السابق ص 37.

عن الموقف المزمع اتخاذه بالخصوص، وذات السؤال يحمل أكثر من معنى: «هل ستشجعون جلالتكم الإرساليات التبشرية أم ستسمحون بها فقط في ممتلكاتكم بإفريقيا؟» وما قلق الصحيفة الفرنسية شبه الرسمية من الحمـلات التبشرية البروتستنتية إلا تعبير عن التنافس بين الكنيستين[68] أما على الصعيد العملي فلقد قام القائد الحربي (روفيغو) بوضع يده على أحد أكبر مساجد الجزائر وتحويله إلى كنيسة[69].

وبعد ربع قرن من بداية الغزو بقيت هذه النية ثابتة. فهذا أحد أتباع الامبراطور يقدم إليه حلاً يخلصه من مشاكل جمعية اليسوعيين بفرنسا فينصحه بإرسالهم إلى الجزائر، رهباناً وراهبات «أما ثمت هناك أرض في حاجة لتعمير وطرق في حاجة لشق وشعب في حاجة لتنصير؟»[70].

غير أن الحكومة الفرنسية اتخذت، في ما يبدو، موقفاً متحفظاً من التبشير وربما كان ذلك لأسباب سياسية وعسكرية. ولطالما دب الخلاف بين أرباب الكنيسة الذين كانوا في عجلة من أمرهم لتحويل الشعب الجزائري إلى الدين المسيحي وبين رجال النظام الذين كانوا يخشون إثارة القلاقل والفتن، ولعل الخلاف بين الفريقين لم يكن إلا على الطريقة المثلى لبلوغ الهدف.

تأسيس أبرشية الجزائر:

لقد كان الغرض المعلن من تعيين أسقف بالمستعمرة الجديدة شد أزر المعمرين الأوروبيين الذين تملكهم القنوط في هـذه البلاد الغـريبة والشعب

---

(68) يورد رشيد بوجدرة في كتابه **Vies Quotidiennes** ص 96 أن مسجد الكتشاوة حول إلى كنيسة وأصبح مقراً لأبرشية الجزائر من 1832 إلى 1962 والحال أن الأبرشية لم يتم إنشاؤها إلا سنة 1832 بمرسوم 25 كما جاء في كتاب Algérie لـ Rozet et Carette ص 301 ـ غير أن تحويل المسجد لا شك أنه يعود إلى عام 1832 إذ أن المؤرخين يذكرون أن ذلك تم في عهد القائد (روفيغو) (Rovigo) الذي حكم الجزائر من 6 ديسمبر 1831 إلى 6 يوليو 1833.

(69) Turin المصدر السابق ص 23.

(70) Fawzia Sliman, **L'Oeuvre de Prosélytisme en Algérie pendant la période coloniale** بالعدد التاسع من مجلة التربية ـ طرابلس 77 -1978.

المعادي[71] لكن البراءة البابوية التي أنشأت الأبرشية بتاريخ 9 أغسطس 1838 تشير إلى العودة إلى إفريقيا الرومانية قبل دخول الإسلام إليها وكان الاسم الرسمي الذي أطلقه البابا (غريغوريو) السادس عشر على هذا الكرسي الجديد هو أبرشية (يوليا قيصرية) لأنهم كانوا يعتقدون أن مدينة الجزائر تحتل موقع عاصمة موريطانيا القيصرية القديمة[72]. وكان كثير من الكاثوليكيين لتلك الفترة يحلمون بإعادة بناء كنيسة إفريقيا كما كانت في سالف العصور «بإعادة المسلمين إلى الدين الحق» حسب زعمهم ـ وكان أول أسقف (دوبوش)(*) يعد نفسه أسقف العرب كذلك مثلما هو أسقف الأوروبيين وظن نفسه قد أوكل إليه القدر مهمة إحياء كنيسة القديس أوغسطينوس[73] وظن أن سكان منطقة القبائل الجبلية ليسوا مسلمين إلا سطحياً وأنه لن يجد كبير عناء في إدخالهم في دينه. فصرف المبالغ الطائلة من أجل ذلك دون جدوى[74].

والواقع أن الكنيسة قد فشلت في تعاملها مع الأوروبيين الذين جاؤوا من مدن فرنسا وغيرها حيث كانت تستهويهم النظريات المادية وتنخرهم البطالة وكانوا أبعد ما يكونون عن الإيمان[75] وربما واجهوا الكهنة الذين يأتون لوعظهم في تجمعاتهم بالحجارة[76] ووجدوا في المسلمين شعباً مشبعاً بالإيمان فظن رجال الكنيسة أنه سيكون من اليسير عليهم تحويل تلك الشحنة من الإيمان إلى الدين المسيحي[76].

ولم يكن الأسقف (بافي)(**) الذي خلف (دوبوش) أقل طموحاً منه وإن كان يجامل القادة العسكريين. ولقد كان لا يتورع في كيل الشتائم للإسلام ولنبيه الكريم. ولما فشل في المدينة حول اهتمامه إلى القبائل.

---

(71) Ch. A. Julien, **L'Histoire de L'Algérie...** المصدر السابق ص 160.

(72) M. Emerit المصدر السابق.

(*) Dupuch

(73) Fawzia Sliman المصدر السابق ص 10 وما بعدها.

(74) Emerit المصدر السابق ص.

(75) Julien, **Histoire** المصدر السابق ص

(76) المصدر السابق.

(*) Pary

ثم كان تأسيس رئاسة الأسقفية عام 1867 وتعيين الكردينال (لافيجرى) للمنصب الجديد وبلغ التبشير أوجه بوصوله الجزائر حيث قرر الدعوة علناً للمسيحية: «إنني لأشعر بخجل عميق للأمة الفرنسية التي بقيت قرابة أربعين سنة بحضرة شعب مسلم خاضع لها دون أن تحاول تنصيره، ليس هذا فحسب بل منعت كذلك متعمدة أية محاولة يقوم بها رجال الإكليروس في هذا الاتجاه، وإني أعتقد بأن هذا العمل رسالة إلَهية اختارني الله لها»[77] وكان ينعم بدعم البابا ويهدد المسؤولين بالحرمان الديني إن هم حاولوا إعاقة عمله، وعمل هو الآخر على ترسيخ أسطورة القبائل وعاش على وهم تنصير سكان تلك المنطقة الجبلية[78].

ولقد شكلت الكوارث التي تعاقبت على شعب الجزائر في ستينيات القرن الماضي من ـ جفاف وقحط وجراد وزلازل وأوبئة ـ وأودت بخمس الأهالي، شكلت فرصة ذهبية للمطران (لافيجرى) الذي وجد فيها المناسبة المرجوة للتدخل لإغاثة الملهوفين ولم تكن مساعدته لوجه الله، بل كان يريد من ورائها مساومة الناس على دينهم[80] وكان تركيزه على منطقة القبائل حيث قبل الناس عونه فأطمعوه في قلوبهم، حتى ظن أنهم جاهزون للارتداد عن دينهم وجاء لتنصيرهم خشيت السلطات مغبة فعلته ورأت طرح السؤال صريحاً على أهل القرية المستهدفة: «هل ترغبون في اعتناق الدين الكاثوليكي أم لا؟» فما كان جواب الأهالي إلا أن قالوا: «إننا لن نترك ديننا ولن نتبع دينهم... والموت عندنا أفضل لنا من ذلك»[81].

ولم يثبط ذلك من عزم (لافيجري)(*) إلا قليلاً إذ رأى صب اهتمامه على الصبية فجمع في ملاجىء من استطاع جمعه من اللقطاء واليتامى حتى تجمع عنده ما ينيف على ألف وسبعمائة طفل، اكتظت بهم مآويه فتفشى فيها الوباء وهلك

---

(77) Emerit المصدر السابق.

(78) Ganiage المصدر السابق ص 33 وما بعدها.

(79) ينظر Julien, **Histoire,** Fawzia Sliman.

(80) Fawzia Sliman المصدر السابق ص 10 -18.

(81) Emerit المصدر السابق.

(*) Lavigerie

منهم ما يقل على نصفهم. أما الناجون فكان يريد تربيتهم تربية مسيحية وتعميدهم وتزويجهم فيما بينهم وإقامة قرى خاصة بهم. وأمكنهُ الحصول على أراضٍ شاسعة وأموال طائلة دعمه بها أساقفة فرنسا وسائر الأمم الكاثوليكية[82]. ووجد في المعمرين الملاحدة عوناً له على كرههم إياه. فكانوا يطمعون في الحصول على عمالة رخيصة طيّعة بعد أن يكون رجال الدين المسيحي قد علموهم الخنوع والقناعة. لكن الأسقف رفض تسليمهم أولئك اليتامى من مخافة أن يفسدوهم ويحولوهم إلى ملاحدة.

وحرص الباب (بيوس) التاسع 46 -1878 على إظهار مباركته عمل (لافيجري) فقام عام 1870 بتعميد يتيمين من يتامى مطران الجزائر في احتفال كبير وعد ذلك انتصاراً للكنيسة على المسجد وكان لذلك ضجة كبرى في الجزائر حيث قوى ذلك من شد المسلمين على دينهم ومن مقاطعة كل من تسول له نفسه الحيد عن الملة الإسلامية. وحذر الأهالي السلطات من سوء ما قد يقع، وكان لأحد المشائخ، هو سي ابن علي الشريف موقف حازم بالخصوص فخاطب الحكام الفرنسيين قائلاً لهم:

«إننا نفضل رؤية أبنائنا كلهم موتى على أن نراهم وقد أصبحوا نصارى، ولا مجال لمناقشتنا في هذا الشأن، ولقد وعدتمونا على رؤوس الأشهاد باحترام ديننا. فإن تعتدوا عليه فقد حنثتم ولا عهد لكم عندئذ عندنا»[83].

ورغم أن باب التجنس بالجنسية الفرنسية قد فتح في وجه المسلمين واشترطوا لذلك القبول بالقانون الفرنسي في ما يختص بالأحوال الشخصية، فإن هؤلاء عدوا ذلك ردة. ولم تغرهم مزايا وحقوق المواطنة ولم يتجنس منذ تاريخ صدور القانون إلى 1934 سوى 2,500 شخص أي بواقع 36 شخص في السنة 1865[84].

---

(82) Emerit المصدر السابق.

(83) **Julien, L'Afrique du Nord** المصدر السابق ص 33.

(84) **Julien, Histoire...** المصدر السابق ص 262.

وما يمكننا تسجيله في نهاية هذا العرض السريع هو فرط التفاؤل الذي كان يبديه المستعمرون ـ فالجوائح التي انتكبت بها الجزائر جعلت هؤلاء يطمعون في رؤية البلاد وقد خلت تماماً من سكانها الأصليين كما خلت أمريكا من سكانها الأصليين من قبل ـ والأسقف (دوبوش) ما أن حل بتلك الأرض الافريقية حتى أخذ يتصورها مسيحية رغم ما لاقى ـ في رأيه ـ من معارضة السلطة الحاكمة لتبشيره:

«عبثاً يحاول سياسيونا (منعنا من التبشير) فيوم الإسلام قد أفل. وبعد نصف قرن، لن يكون هذا الدين موجوداً إلا بين الهمج والمتوحشين. وإن أوروبا ستكمل عمل الحروب الصليبية، أحب من أحب وكره من كره وستقذف بالإسلام إلى القفار التي قد أخذ يلجأ إليها بالفعل لينقرض هناك»[85].

أما الكاتب (لويس برتران)[*] فقد حلم ببعث الكنيسة الإفريقية مثلما كانت في عهد قرطاجة اللاتينية[86] ـ لا قبلها ـ وتنبأ آخرون بقرب تنصر إقليم القبائل ـ تلك أمانيهم ـ وما دروا أن تدخل المسيحيين في البلاد قد دفع بالمسلمين إلى الاستيقاظ وأن الغزاة أنفسهم كانوا ضحية تلك اليقظة[87].

ومضى نصف القرن الذي ضربه (دوبوش) موعداً ومضى قرن، فإذا شباب الجزائر ينشد نشيده:

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب

وأما الذين تمكن «المبشرون» من جرهم إلى المسيحية، ربما بنية إسعادهم لا ندري؟ ـ لكن الذي نعلمه علم اليقين هو أنهم عرفوا ألوان الشقاء والتمزق والضياع والتذبذب بما جنوا عليهم ـ ولمن أراد التأكد من ذلك، أن يقرأ أعمال (جان عمروس) وأخته (مرغريت طاووس) وأمهما ليقف على معاناة تلك الأسرة من الكتاب التي ما

---

(85) A. Memmi, **Anthologie des écrivains Francais du Maghreb** ص 58.

(*) Louis Bertrand

(86) Julien, **L'Afrique du Nord en marche** ص 18.

عرفت الاستقرار في دينها الدخيل - فتركت الديار إذ نبذها أهلها ولم يتبنها الآخرون إذ ظلت تعد من الدرجة الثانية.

مراجع البحث

Bou jedra, R. **Vies Quotidiennes en Algérie,** Paris, 1971.

Defrasne, J. **Histoire: Le Monde de 1848 à 1914,** Paris 1962.

Emerit, M. **Le Problème de la conversion des musulmans en Algérie** in Revue Historique, Janvier- mars 1960, Paris.

Frémy, D. et M. **Le Quid?** tout pour tous, Paris 1974.

Julien, Charles- André. **L'Afrique du Nord en marche, 3°** édition, Paris 1972. **Histoire de l'algérie contempotaine,** tome I 3° edition, Paris, 1979.

Lasnier, B. **Le Siècle des révolutions,** Tunis, 1967.

Memmi, A. **Anthologie des Ecrivains Francais du Maghreb,** Paris 1969.

Ganiage, J. **L'Afrique au XX° Siècle,** Paris,1966.

Rouable, M. **Histoure** (1848- 1914), Paris, 1961.

Rozet et Carette. **Algérie,** Tunis, sans date.

Sliman, Fawazia. **L'Oeuvre de Prosélytisme en Algérie Pendant la Période coloniale,** in Bulletin of the Faculty of Education NO 9 TRIPOLI 1977- 1978.

Turin, Y. **Affrontements Culturels dans L'Algérie coloniale,** Paris, 1971.

السياسة الأموية

تجاه أهل الذمة ومؤسساتهم في بلاد الشام

الدكتور

مروان القدومي

جرى العرف الإسلامي على إطلاق مصطلح «أهل الذمة» على المواطنين من غير المسلمين في الدولة الإسلامية.

وتعريف الذمة في اللغة: الأمان والعهد والضمان والكفالة[1].

وفسر الفقهاء «الذمة» بمعنى الأمان لقوله ﷺ: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم»[2].

---

(1) الفيروز آبادي: (ت 817 هـ)، القاموس المحيط. المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت جـ 4 ص 115.

(2) الإمام مسلم: (مسلم بن الحجاج القشيري، ت 261 هـ)، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، ط: 1 سنة 1374 هـ 1955 م، جـ 2 ص 998.

وأهل الذمة هم المعاهدون من النصارى واليهود من أهـل الكتاب وغيرهم ممن يقيم في دار الإسـلام[3]، ويقرون لها بـالـولاء والطاعة.

ويتولى الإمام أو نائبه إبرام عقد الذمة معهم، وهو عقد أبدي، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[4].

فإذا رضوا بالجزية اعتبروا أهـل ذمـة. والحكمة من مشروعية عقد الذمة: هي أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين، واطلاعه على شرائع الإسلام. وليس المقصود من عقد الذمة تحصيل المال[5].

وكان الرسول الكريم - ﷺ - أول من طبق عملياً قواعد نظام أهل الذمة على النصارى واليهود في الحجاز ثم على مجوس البحرين حين قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[6].

وتوالت وصايا الرسول - عليه السلام - بأهل الذمة، وتكررت أوامـره بالإحسان إليهم والبر بهم، ونواهيه عن إيذائهم وظلمهم وسلب حقوقهم.

يقول عليه السلام: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»[7].

وأوصى النبي - ﷺ - بإقباط مصر خيراً، فقال «إذا فتحتم مصر فاستوصوا

---

(3) محمد بن الحسن الشيباني: (ت 189 هـ)، شرح السير الكبير، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد بالهند، ط: 1 سنة 1335 جـ 1 ص 168.

(4) سورة التوبة: آية رقم 29.

(5) السرخسي: (أبو بكر محمد بن أبي سهيل)، المبسوط، مطبعة السعادة 1324 هـ، جـ 10 ص 77.

(6) أبو الحسن البلاذري: (ت 279 هـ)، فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1398 هـ 1978 م ص 267.

(7) أبو داود: (سليمان بن الأشعث الجستاني، ت 275 هـ)، سنن أبي داود، جـ 3 ص 437 رقم الحديث 3051.

بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً»[8].

وفي ظل هذه المعاني الإسلامية الكريمة، والهدى النبوي الشريف سار الخلفاء الراشدون وولاة الأمور وقادة الفتوح الإسلامية، فعاملوا أهل الذمة معاملة حسنة وأحاطوهم بالرعاية والعناية. فنعم أهل الذمة في ظل الدولة الإسلامية بحقوق يعجز أي نظام بشري مهما بلغ من الرقي والتمدن أن يكفلها للرعايا المخالفين له في دينه برعاياه الأصليين.

فالإسلام يأمر أهله بحسن معاملة كل من يدخل تحت حماه ويخضع لسلطانه ولا يمنع من البر بهم والإحسان إليهم، ما داموا غير محاربين للمسلمين، قال تعالى: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾**[9].

وأكثر من ذلك فقد تكفلت الدولة الإسلامية بالإنفاق عليهم، وتأمينهم عند العجز والفقر، ونرى هذه الرعاية والعناية واضحتين في صلح أهل الحيرة في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فقد كتب لهم خالد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ كتاب الصلح حيث جاء فيه «... وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين، وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام»[10].

وبلغ عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ القمة في السماحة والرحمة مع أهل الذمة حتى أنه أنفق على مساكين أهل الذمة من بيت المال، ومن زكاة أموال المسلمين؛ فقد روى أبو يوسف في كتابه «الخراج»: أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ مر بباب قوم وعليه سائل ـ يسأل شيخ كبير ضرير البصر ـ فضرب

---

(8) الإمام أحمد: (أحمد بن محمد بن حنبل ت 241 هـ)، مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت جـ 5 ص 174.

(9) سورة الممتحنة آية رقم 8.

(10) أبو يوسف (يعقوب بن ابراهيم ت 182 هـ)، الخراج، نشر: المطبعة السلفية، ط 4 سنة 1392 هـ ، ص 155 -156.

عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: اسأل الجزية والحاجة والسن. قال فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيءٍ من المنزل ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباءه فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم: ﴿**إنما الصدقات للفقراء... الآية**﴾[11]. والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب. ووضع الجزية عنه وعن ضربائه[12].

ورغم أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أصيب بضربة رجل من أهل الذمة ـ أبي لؤلؤة المجوسي ـ إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يوصي الخليفة من بعده وهو على فراش الموت، فيقول: «أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ـ ﷺ ـ أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم»[13].

وقد طبق المسلمون في تاريخهم هذه النصوص تطبيقاً عملياً، فجعلوها واقعاً من واقع الحياة، فالنظرة العابرة، بل الناقدة الفاحصة في فتوحات الإسلام كما دونها التاريخ الصادق المصدوق بأقلام جهابذته من أبناء الإسلام، أو غيرهم من طلاب الحقائق أصدق شاهد على أن الإسلام قد تبنى سياسة التسامح الديني مع كل الشعوب التي امتد إليها الفتح الإسلامي، وهذا ما أوجد سياسة العهود في الإسلام.

وتبعاً لهذه الروح كانت معاملة الأمويين لأهل الذمة معاملة في منتهى الود واللطف، فقد تمتع أهل الذمة في بلاد الشام بالحرية الدينية فقد خير المسلمون أهل الذمة بين الإسلام والبقاء على دينهم، فمن أسلم منهم تمتع بما يتمتع به المسلمون، ومن بقي على دينه فرضت عليه الجزية مقابل حمايته وتأمينه على نفسه وعلى أولاده وأمواله.

---

(11) سورة التوبة: آية رقم 60.

(12) أبو يوسف، الخراج ص 136.

(13) القسطلاني: (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد، ت 923)، ارشاد السارى لشرح البخاري، نشر: مكتبة المثنى ـ بغداد جـ 5 ص 162.

لقد خرج المسلمون إلى بلاد الفرس والشام يبلغون رسالة الله تبارك وتعالى: إن الله قد ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعتها[14].

ويعترف المؤرخ (أرنولد) بتسامح المسلمين فيذكر في كتابه الدعوة إلى الإسلام «لا يسعنا إلا الاعتراف بأن تاريخ الإسلام في ظل الحكم الإسلامي يمتاز ببعده بعداً تاماً عن الاضطهاد الديني»[15].

ويقول (ول ديورانت): لقد كان أهل الذمة المسيحيون والزردشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من أداء ضريبة عن كل شخص، تختلف باختلاف دخله[16].

فلم يكن عجباً أن انبهر بسماحة الإسلام وتسامح المسلمين كثير من المستشرقين؛ لأن سكان البلاد المفتوحة رأوا من المسلمين سمواً في الأخلاق، ونبلاً في المعاملة وسماحة لم يعهدوها من قبل حينما كان يحكمهم الفرس أو الروم.

لقد كانت الروح السائدة في الفتوحات الإسلامية هي روح المحبة والرغبة في أن يدخل الناس في دين الله.

وحملت هذه الفتوحات الطمأنينة والهدوء للشعوب فقد التزم المسلمون بالعهود التي أعطوها لهم وتعهدوا فيها بحماية أرواحهم وممتلكاتهم وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الأذعان ودفع الجزية.

ويعتبر كتاب خالد بن الوليد في مصالحة أهل دمشق وثيقة من أعظم وثائق

---

(14) الإمام الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310 هـ)، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف جـ 3 ص 520.

(15) أرنولد: (السير توماس)، الدعوة إلى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 3 سنة 1970، ص 164.

(16) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط: 2 سنة 1964، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مجلد 13 ص 130.

التاريخ، فيه تصوير بارع لواقع سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين من أهل الذمة والمصالحين.

وقد جاء فيه (بسم الله الرحمن الرحيم... هذا ما أعطى خالد بن الوليد لأهل دمشق بعد فتحها، أعطاهم أماناً لأنفسهم ولأموالهم وكنائسهم لا تهدم إذا ما أعطو الجزية)[17].

وقد أضفى الإسلام على منقبة الوفاء بالعهد سربالاً من الإجلال والاحترام. وهيأ لها كثيراً من الضمانات مما جعل المسلمين يرتفعون بها فوق مصالحهم وعواطفهم.

فالله سبحانه يأمر بالوفاء بالعقود والعهود سواء أكانت بين الأفراد المسلمين أم بين المسلمين وغيرهم، فيقول ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...**﴾[18].

ويقول سبحانه ﴿**... وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً**﴾[19].

والوفاء بالعهد ملازم لصفة الإيمان، قال عليه السلام: (إن حسن العهد من الإيمان)[20].

والواقع أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم على أنهم قد أصبحوا جزءاً من الرعية الإسلامية، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، والقاعدة العامة في حقوقهم وواجباتهم (إن لهم ما لنا وعليهم ما علينا).

وقد استقرت الأقليات في الشرق الإسلامي دهوراً في ظل هذا المبدأ العادل، وتمتع أهل الذمة في الدولة الإسلامية بحقوق كثيرة متنوعة، ولم تكن هذه الحقوق مجرد مبادىء نظرية، وإنما كانت واقعاً عملياً في حياة المسلمين وظهر أثرها في تحديد علاقتهم بغيرهم.

---

(17) ابن عساكر: أبو القاسم عبد الله بن الحسين، التهذيب ص 241.
(18) سورة المائدة: آية رقم 1.
(19) سورة الإسراء: آية رقم 34.
(20) السيوطي: (جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ت 911 هـ)، الجامع الصغير جـ 7 ص 95.

أهل الذمة في ظل الحكم الأموي:

في تاريخ الفتوح عهود كثيرة كتبت لأهل الذمة في بلاد الشام ككتاب النبي ﷺ إلى صاحب أيلة (في العقبة) ونصه: (بسم الله الرحمن الرحيم هذه آمنة من الله ومحمد النبي ﷺ ليحنه بن رؤبة وأهل أيلة، سفنهم وسياراتهم في البر والبحر لهم ذمة الله وذمة محمد النبي ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر، فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه وأنه طيب لمن أخذه من الناس وأنه لا يحل أن يمنعوا ماء يردونه ولا طريقاً يريدونه من بر أو بحر). وإلى أهل أذرع في أثناء غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة[21].

وعهد خالد بن الوليد الذي كتبه لأهل الشام، وعهد أبي عبيدة إلى أهل بعلبك[22] وكذلك (العهدة العمرية) التي أعطي فيها الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أهل بيت المقدس أماناً كاملاً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم، بحيث لا يكرهون على دينهم ولا تهدم كنائسهم[23].

والناظر في تصرفات قادة الفتوحات من أصحاب رسول الله - ﷺ - وأمرائه وولاته وتلاميذهم من التابعين وتابعيهم يرى أنهم كانوا أحرص على الرفق والسماحة في تنفيذ العهود والمصالحات، فقد كان الفاتحون المسلمون يعيدون الجزية إلى أهل البلاد المفتوحة عندما يشغلهم شاغل، أو يعجزون عن حمايتهم بسبب حرب جديدة يشنها عليهم أعداء الإسلام، ويعتذرون إليهم قائلين كما اعتذر أبو عبيدة قائلاً لأهل حمص: (قد بلغكم ما جمع لنا الأعداء من جموع، وأنكم قد اشترطتم أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك الآن، ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا إذا نصرنا الله على أعدائنا)[24].

---

(21) البلاذرى. (أحمد بن يحيى المعروف بالبلاذرى ت 279 هـ)، فتوح البلدان، تعليق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة 1398 هـ - 1978 م ص 71، سيرة ابن هشام ج 4 ص 180 -181.

(22) البلاذرى: فتوح البلدان ص 128 -136.

(23) الواقدى: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدى، ت 207 هـ)، فتوح الشام، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة جـ 1 ص 244.

(24) البلاذرى: فتوح البلدان ص 143، الخراج لأبي يوسف ص 150.

ولا ريب أن الفتح الإسلامي لبلاد الشام لقي مقاومة عنيفة من السكان على اختلاف طبقاتهم، حيث كان المجتمع الشامي ـ قبل الفتح الإسلامي ـ مكوناً من طبقة العرب وطبقة رجال الدين المسيحي وطبقة الروم، فمثلاً في معركة اليرموك كان نصف الجيش من المستعربة عليهم جبلة بن الأيهم الغساني.

أما الأسباب الكثيرة التي يحاول المؤرخون أن يفترضوها سواء ما اتصل منها بالروم أو العرب أو النصارى[25]، فهي لا تعدو أن تكون ظلالاً خفيفة لا تدل على الحقيقة إلا بمقدار ما تستر منها.

أما الحقيقة ذاتها فهي تكمن وراء ذلك، تكمن في أنه لما تم للمسلمين فتح بلاد الشام رحب بهم أهل الذمة، فقد أملوا في الخلاص من ظلم حكامهم فقد كانت هذه الشعوب تقاسي الظلم والاستبداد في أسوأ صوره فلما جاء الإسلام وجدوا فيه محرراً لهم، فقد أنصف الإسلام البشر كافة وأقام فيهم العدل، وأشاع الأخاء والمحبة بين الناس.

ونجد أن الأمويين الذين اتخذوا دمشق عاصمة لهم كانوا على اتصال وثيق مع أهل الذمة، وكان الطابع الغالب على أهالي الشام هو الطابع العربي لكثرة القبائل العربية التي أقامت بها قبل الإسلام ومعظم هذه القبائل يمنية من عرب الجنوب وأخصها بنو كلب، وقد هاجر إلى الشام أيضاً أثر الفتح الإسلامي كثير من العرب من قيس الذين انتقلوا إلى شمال الشام.

وقد استطاع الأمويون الأولون أن يقيموا التوازن بين قيس ويمن وأن يعهدوا بإدارة بعض المقاطعات إلى زعمائهم، وكذلك اعتمدوا النصارى من غير العرب وألحقوهم بالخدمة، وتجلت في عهد الأمويين خاصة ممارسة أهل الذمة لشتى الحقوق التي تجعل منهم رعايا عاملين في الدولة مع احترام حرية دينهم.

---

(25) كإدعائهم أن القبائل العربية التي سكنت أرض الشام سواء أكانوا وثنيين أم نصارى استقبلوا العرب المسلمين على العموم استقبالاً جيداً لأن الوثنيين منهم كانوا على صلة ضعيفة بالحضارة البيزنطية وأن النصارى كانوا على خلاف حاد مع الكنيسة الملكانية الأرثوذكسية في القسطنطينية.
أرنولد، (توماس): الدعوة إلى الإسلام ترجمة حسن ابراهيم حسن وغيره، الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة 1970 ص 89.

أهل الذمة ودورهم في الإدارة:

الإسلام لا يمنع إسهام الذميين في إدارة الدولة وإسناد الوظائف إليهم عدا تلك الوظائف التي يكون عنصر الدين فيها جوهرياً وضرورياً، وكذلك الوظائف العامة والمراكز الإدارية الحساسة، لأن طبيعتها تقتضي ألا يتولاها إلا مسلم، فكان من شروط تقليدها للشخص أن يكون مسلماً كرئاسة الدولة وإمارة الجهاد والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ونحو ذلك.

ولا غضاضة في ذلك لأن هذه الوظائف تحمل في طياتها حماية الدين والدفاع عنه ويجب أن يتولى ذلك المؤمنون بهذه العقيدة.

وهذا لا يمنع من مشاركة غير المسلمين في بعض الأعمال والخدمات والمرافق للدولة، فقد أجاز الفقهاء للذمي أن يتقلد وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض(26).

وواقع الدولة الإسلامية يؤكد أن المسلمين يشركون الذميين في أعمال الدولة، فعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ جعل رجال دواوينه من الروم وجرى على ذلك عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهما ـ وتولى أهل الذمة كثيراً من المناصب الإدارية في الدولة الأموية، فقد استخدم معاوية بن أبي سفيان ـ مؤسس الدولة الأموية ـ النصارى في مصالح الدولة وقرب النابهين منهم، وعهد بالإدارة المالية إلى أسرة مسيحية ظلت تتوارث فيما بينها تلك الإدارة، وهي أسرة سرجون(27).

وأبقى في دواوين الشام الكتاب من النصارى من أهل البلاد لكثرتهم، يكتبون باليونانية(28).

واختار معاوية الطبيب النصراني ابن اثال ليكون طبيبه الخاص، ويقال أن

---

(26) أبو يعلي: (محمد بن الحسن بن الفراء البغدادي، ت 458 هـ)، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة 1357 ص 16.

(27) المسعودي: (أبو الحسن علي بن الحسين، ت 346 هـ)، التنبيه والإشراف، دار التراث ـ بيروت، 1388 هـ ـ 1968 م ص 265.

(28) المقريزي: (أبو العباس أحمد بن علي، ت 845 هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، سنة 1326 هـ جـ 1 ص 158 -159.

معاوية ولاه جباية خراج حمص[29]. وقر كذلك كعب الأحبار اليهودي وكان يستمع إلى أقاصيصه[30]. وينسب إلى معاوية ابتكار نظام البريد، ويظهر أنه استعان في إنشائه بالروم والفرس[31]. وعين لولده يزيد مربياً نصرانياً، وبالتالي كلف يزيد كاهناً مسيحياً بتثقيف ولده خالد[32].

ومن كتاب يزيد بن معاوية عبيد بن أوس الغساني وسرجون بن منصور[33].

وكان زادان فروخ يكتب لزياد بن أبيه. واختار عبد الملك بن مروان عالماً مسيحياً من مدينة الرها يدعى اثناس (Athansius) مؤدباً لأخيه عبد العزيز[34].

وكتب ابن بطريق وهو رجل من أهل فلسطين لسليمان بن عبد الملك، ومن كتاب هشام بن عبد الملك تاذرى بن أسطين النصراني فقلده ديوان حمص[35].

واستمر تعيين الأكفياء من أهل الذمة حتى بعد تعريب الدواوين في زمن عبد الملك بن مروان، فقلما خلا ديوان من دواوين الدولة من النصارى.

وهذا يدل على أن الأمويين كانوا ينظرون إلى الأمور نظرة موضوعية ويحاولون الاستعانة بجميع العناصر التي تثبت كفاءتها وقدرتها على الاشتراك في إدارة الدولة.

---

(29) ابن عساكر: (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ت 571 هـ)، تاريخ ابن عساكر، مطبعة روضة الشام سنة 1329 هـ جـ 5 ص 80.

(30) ابن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ)، المعارف: تحقيق: محمد اسماعيل الصاوى، طبعة بيروت، ص 219.

(31) القلقشندي: (أبو العباس أحمد، ت 821 هـ)، صبح الأعشى، القاهرة، 1913 -1917 م، جـ 14 ص 368.

(32) الخربوطلي (د. علي حسني)، تاريخ العراق في ظل الحكم الاموي، دار المعارف بمصر سنة 1959 م ص 274.

(33) المسعودي: التنبيه والإشراف ص 265.

(34) أرنولد: (السير توماس)، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن ابراهيم وآخرون، مكتبة النهضة طبعة 1971 م ص 81.

(35) الجهشياري: (محمد بن عبدوس، ت 331 هـ)، الوزراء والكتاب، تحقيق: مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، القاهرة ص 34 -48 -59.

يقول ول ديورانت: كانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الإسلامية تضم مئات من المسيحيين، وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم إلى المناصب العليا في الدولة من الكثرة درجة أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود فقد كان سرجيوس والد القديس يوحنا الدمشقي خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان[36].

وذكر السير توماس أرنولد أسماء بعض الوزراء والولاة المسيحيين في الدويلات الإسلامية وأسماء الأطباء المقربين من الخلفاء ثم قال أن المسيحيين أحرزوا ثروات، وتمتعوا بنجاح عظيم في عصور الإسلام الأولى بفضل ما كفل الإسلام لهم من حرية الحياة والملك والعقيدة حتى لقد كان منهم أرباب النفوذ العظيم في قصور الخلفاء[37].

كذلك كان لليهود نصيب في الوظائف الإدارية فقد قام سمير اليهودي بضرب الدنانير بالعراق زمن الحجاج وأنها سميت باسمه «الدراهم السميرية»[38].

وكان للحجاج بن يوسف طبيبان يهوديان هما تياذوق وثاودون[39].

وقد كره عمر بن عبد العزيز أن تكون يد الذمي هي العليا فيكون له السلطان على المسلمين، وقد أظهر في كتابه إلى عماله: «أن المسلمين استعانوا في بادىء الأمر بأهل الذمة لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير فكانت لهم في ذلك مدة قد قضاها الله... فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً»[40].

وعلى العموم لم يكن اختلاف الدين مانعاً للذميين من أن يوظفوا في

---

(36) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2 سنة 1964 م جـ 13 ص 132 -133.

(37) أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ص 81.

(38) المقريزى: كتاب النقود القديمة ص 35.

(39) ابن العبرى: (غريغوريوس بن اهرون، ت 685 هـ)، تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة 1958 م ص 194.

(40) ابن قيم الجوزية: (ت 751)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: د. صبحي الصالح، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى سنة 1381 هـ - 1961 م، جـ 1 ص 212 -213.

الدولة، ولم يكن هو الباعث على الحنق على بعضهم، إنما كان استغلال وظائفهم وجورهم، فقد خانوا الأعمال التي وكلت إليهم وانتهزوا فرصة توليهم المناصب الهامة، لخدمة الطوائف التي انحدروا منها وإهانة جمهور المسلمين وحسبنا شهادة «الكونت هنري» في قوله (وكان بغض المسلمين لهؤلاء نتيجة في الغالب لجورهم في الأحكام لا لمخالفتهم في الدين)[41].

وشهادة أرنولد في قوله: أن سبب عزل الموظفين من أهل الذمة راجعة بوجه عام إما إلى سخط شائع أثاره السلوك الخشن المتعجرف الذي يسلكه الموظفون المسيحيون، أو من جراء إساءة استعمال سلطتهم واستغلال مناصبهم العالية في سلب أموال المؤمنين ومضايقتهم[42].

الشعراء النصارى في عهد بني أمية:

برز من شعراء الدولة الأموية بعض الشعراء النصارى، منهم: شملة التغلبي، الذي كان رئيساً لبني تغلب، كان يتردد على عاصمة الشام ويدخل على الخلفاء في أيام عبد الملك بن مروان وابْنَيْهِ الوليد وهشام[43].

وأعشى بني تغلب: وهو من شعراء الدولة الأموية وساكني الشام، عاش في أواخر القرن الأول ثم أوائل الثاني للهجرة في عهد الوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز[44].

ومنهم: الشاعر الأخطل التغلبي الذي تفوق على الجميع بجودة شعره ومتانته وغزارته وتفننه. وكان شاعر بني أمية غير منازع يفتخرون به ويحلونه محل ندمائهم وأعز أصدقائهم ويجيزون له ما لا يجيزونه لسواه من أصحابهم.

وقد مدح من خلفاء الأمويين، يزيد بن معاوية وعبد الملك بن مروان

---

(41) الكونت هنري دى كاسترى: الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول ص 43 مطبعة السعادة ـ مصر.

(42) توماس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام ص 95 -97.

(43) شيخو: شعراء جـ2 ص 122 -129 نقلاً عن كتاب المسيحية والحضارة العربية للدكتور جورج قنواتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ص 131.

(44) المرجع السابق جـ2 ص 129 -135.

وهشام والوليد ابني عبد الملك.

قال عنه عبد الملك: أن لكل قوم شاعراً وأن شاعر بني أمية الأخطل[45].

ومن الشعراء النصارى في العهد الأموي: أعشى بن ربيعة ومرقس الطائي ونابغة بني شيبان وكعب بن جعيل والتغلبي والعجاج بن رؤبة[46].

دور أهل الذمة في العلوم والترجمة:

لا شك أن نشاط أهل الذمة لم يقف عند المساهمة في الإدارة الأموية بل تعداها إلى مختلف المجالات فبرع في صناعة الطب والصيدلة كل من الأطباء التالية أسماؤهم:

عبد الملك بن أبجر الكناني:

وكان طبيباً عالماً ماهراً، أسلم على يدي عمر بن عبد العزيز وكان حينئذ بمصر قبل أن تصل إليه الخلافة، فلما أفضت الخلافة إلى عمر استطببه واعتمد عليه في صناعة الطب.

ابن اثال:

كان طبيباً متقدماً من الأطباء المتميزين في دمشق نصراني المذهب، وكان خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة وقواها وما فيها من سموم قواتل، وكان معاوية بن أبي سفيان يقربه لذلك.

أبو الحكم النصراني:

كان طبيباً نصرانياً عالماً بأنواع العلاج والأدوية وله أعمال مذكورة ووصفات

---

(45) الأصبهاني (أبو الفرج الأصبهاني ت 356 هـ)، كتاب الأغاني، مؤسسة جمال للطباعة والنشر - بيروت جـ 8 ص 294.

(46) د. قنواتي (جورج شحادة قنواتي)، المسيحية والحضارة العربية ص 132 -134.

مشهورة، وكان يستطبه معاوية بن أبي سفيان ويعتمد عليه في تركيبات أدوية لأغراض قصدها منه[47].

ماسرجوية اليهودي:

كان طبيب مروان بن الحكم، وقد ترجم كتاباً في الطب من السريانية إلى العربية، وهو كتاب أهرون بن أعين القس[48].

ولما أقبل المسلمون على نقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية أصبحت بلاد الشام وخاصة العاصمة دمشق مركزاً للعلم والتعريب والترجمة حيث أنشئت فيها أول دار كتب في العالم العربي، وأخذ بعض الخلفاء والأمراء الأمويون يشجعون رعاياهم الضليعين في العلوم الأغريقية على نقل هذا التراث إلى اللغة العربية.

واضطلع بهذه المهمة بعض علماء أهل الذمة، فنجد معاوية يرحب في بلاطه بالطبيب المسيحي ابن اثال الذي ترجم لمعاوية كثيراً من كتب الطب إلى اللغة العربية.

كذلك كان خالد بن يزيد مغرماً بالتعليم وقد كلف (اسطفانوس) و (ماريانوس) و (اصطفان) وغيرهم بترجمة الكتب إلى اللغة العربية.

وبفضلهم ترجمت الكتب اليونانية والقبطية، واستطاعت عامة العرب قراءتها[49].

ومن الذين ساهموا في نقل الفكر اليوناني والمسيحي إلى الفكر الإسلامي يوحنا الدمشقي، وكان يتقن العربية والآرامية واليونانية وكان نديماً ليزيد بن معاوية.

وهكذا لم يكن اختلاف الدين حائلاً بين العلماء والمتعلمين فإن كثيراً من

---

(47) ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة ت 668 هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ 1 ص 119 120 -116.

(48) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص 111.

(49) خوادا بخش: (مؤرخ هندي)، الحضارة الإسلامية، ترجمة د. علي الخربوطلي، دار الكتب، 1380 هـ - 1960 م ص 152.

أهل الكتاب درسوا على علماء من المسلمين، منهم حنين بن اسحق (اشتهر في عصر العباسيين) درس على الخليل بن أحمد وعلى سيبويه[50].

ويحيى بن عدى بن حميد العالم المنطقي تتلمذ على الفارابي (في العصر العباسي)[51].

وطالما درس المسلمون على المسيحيين واليهود، في غير تحرج ولا استعلاء، وتاريخ المسلمين حافل بتلقيهم عن مخالفيهم في الدين، وانتفاعهم بتجاربهم وعلومهم ومؤلفاتهم.

وهذه شهادة حق للمؤرخ الأمريكي (المستر درابر) في قوله) كانت إدارة المدارس ـ بفضل سماحة خلفاء المسلمين ونبلهم ـ موكولة إلى النساطرة تارة وإلى اليهود تارة أخرى، ولم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم، ولا إلى الدين الذي يعتنقه، وإنما كان ينظر إلى مكانته في العلم والمعرفة[52].

وتأثر الأمويون بالعمائر والفنون المسيحية التي شاهدوها في الشام وبدءوا يفكرون في تشييد مساجد توازي في العظمة كنائس المسيحيين، وكان جل اعتماد العرب في البداية على الصناع والفنيين من أهل الشام والأقباط والروم.

أهل الذمة ودورهم في الأعمال والحرف:

لم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، فللذميين حرية العمل في دار الإسلام ومباشرة النشاط الاقتصادي الذي يرغبون فيه ومزاولة العمل الذي يريدونه، وقد كانت قدمهم راسخة في الصنائع التي تدر الأرباح الوافرة، فاشتغلوا في صناعة المنسوجات والملابس والبسط والستر والانخاخ والمصليات والأغطية، وفي صناعة العطور وفي صناعة السفن والأسلحة، وانتعشت أحوالهم ونعموا بالرخاء، وكان لأهل الحرف المهرة من غير المسلمين، الذين جنوا دخلاً عظيماً، ميزة كبيرة على أندادهم في الحرفة

---

(50) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء جـ1 ص 185 -189.

(51) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص 296.

(52) الشيخ محمد عبده: (ت 1905 م)، الإسلام والنصرانية، ص 15.

من المسلمين، فبينما كان على المسلمين دفع الزكاة من الذهب والفضة والدواب تخلص الذمي من كل ذلك بدفع الجزية وحدها[53].

كذلك نبغ أهل الذمة في التجارة، من ذلك جلبهم الطعام من الشام إلى المدينة[54].

كما اشتغل كثيرون من أهل الذمة بفلاحة الأرض فقد ترك عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أرضهم لهم مقابل دفعهم الخراج فضلاً عن الجزية.

واحترف عدد كبير من اليهود الصباغة ونسج الحرير وصناعة الزجاج وإدارة السفن[55].

واشتغل اليهود بشتى أنواع التجارة، وكان معظم الصيارفة والجهابذة في الشام على سبيل المثال يهودا، كما احتكر اليهود تجارة الرقيق والخصيان، وتجارة اللؤلؤ والجواهر.

ويوجد نص مشهور لابن خرداذبة، أحد الجغرافيين العرب في القرن التاسع الميلادي، الثالث الهجري، يتضح منه أن البقية الباقية من تجارة غرب أوروبا كانت في أيدي اليهود، الذين كانوا بحكم مركزهم الاجتماعي خير وسيط لنقل هذه المتاجر إلى شرق أوروبا وإلى القسطنطينية. وأطلق المسلمون على أولئك اليهود اسم «تجار البحر»[56].

والخلاصة أنه كانت لغير المسلمين حرية العمل والكسب بالتعاقد مع غيرهم، أو بالعمل لحساب أنفسهم ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة إلا ما استثنى من معاملات الربا فهي محظورة عليهم كالمسلمين[57].

---

(53) حسيني (مولوى س.). الإدارة العربية، ترجمة: د. ابراهيم العدوى، المطبعة النموذجية ـ القاهرة 1958 م، ص 150 -151.

(54) الخرشي: (محمد بن عبد الله) شرح الخرشي، مطبعة بولاق بالقاهرة، 27 سنة 1317 هـ جـ 3 ص 144.

(55) ترتون: أهل الذمة في الإسلام ـ ترجمة وتعليق: حسن حبشي. دار الفكر العربي ص 205.

(56) ابن خرداذبة: المسالك والممالك، طبعة ليدن سنة 1889 ص 153 -154.

(57) الكاساني: (أبو بكر بن مسعود). بدائع الصنائع، المطبعة الجمالية بمصر، ط 1 سنة 1328- 1327 هـ .

كما منع الذميون من بيع الخمور والمتاجرة فيها في أمصار المسلمين سداً لذريعة الفساد، إلا أن لهم بيعها في قراهم وأمصارهم.

فقد حرص الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز على تطهير المجتمع الإسلامي من كل المفاسد، وخاصة مفسدة انتشار الخمر، فكتب إلى الأمصار: «أن لا يدخل أهل الذمة بالخمر أمصار المسلمين، فكانوا لا يدخلونها»[58].

وأما في غير أمصار المسلمين، فلا يمنعون من إظهار بيع الخمر في قرية أو موضع ليس في أمصار المسلمين، لأن الخمر مباح عندهم فسمح الإسلام لهم بشربها.

يقول الإمام القرطبي: «إن لأهل الذمة عصر خمرهم ما ستروا ذلك ولم يعلنوا بيعها من مسلم، ومنعوا من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين، فإن أظهروا شيئاً من ذلك أريقت الخمر عليهم وأدب من أظهر الخنزير، وإن أراقها مسلم من غير إظهارها، فقد تعدى ويجب عليه الضمان»[59].

وفيما عدا هذه الأمور المحدودة، تمتع الذميون بتمام حريتهم في مباشرة التجارات والصناعات والحرف المختلفة وجرى عليه الأمر، ونطق به تاريخ خلافة بني أمية، ولكثرة إسناد الوظائف العامة إلى الذميين وقيامهم بشتى الأعمال في الدولة الإسلامية وشيوع هذا الأمر، قال آدم متز أحد مؤرخي الغرب:

(من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية)[60].

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن الخلفاء الأمويين استعانوا بعمال من أهل الذمة في تشييد مساجدهم وتزيينها، فمن ذلك ما فعله الخليفة الأموي الوليد بن

---

(58) ابن سعد: محمد (ت 230 هـ)، الطبقات الكبرى لابن سعد، نشر: دار صادر ـ بيروت. جـ 5 ص 365.

(59) القرطبي: (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، نشر: دار الكاتب العربي ـ القاهرة. سنة 1387 هـ ـ 1967 م، جـ 8 ص 113.

(60) آدم متز: الحضارة الإسلامية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي ـ بيروت ط 4، 1387 هـ ـ 1967 ك جـ 6 ص 105.

عبد الملك الذي استعان ببعض الصناع من أهل الذمة لزخرفة جوامع دمشق والمدينة وبيت المقدس بالفسيفساء[61].

وفي ولاية خالد بن عبد الله القسري في خلافة هشام بن عبد الملك أكثر من الاستعانة بالنصارى واستخدمهم في الوظائف وبنى البيع والكنائس[62].

الحرية الدينية في ظل الحكم الأموي:

تمتع أهل الذمة من نصارى ويهود بالحرية الدينية في ظل الحكم الأموي، وهي الحرية التي كفلها الإسلام لأهل الكتاب فهم أحرار في عقيدتهم وعبادتهم وإقامة شعائرهم في كنائسهم، وأساس هذا الحق قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾[63].

ولم يحدث في زمن الفتح أن هدم المسلمون كنائس أهل الكتاب أو حملوهم على الإسلام أو اضطهدوهم اضطهاداً دينياً. فالعهد الذي بذله المسلمون لأهل الذمة، لم يكن قاصراً ـ فقط ـ على أن يكونوا آمنين على أنفسهم وأموالهم بل على ديانتهم وعبادتهم أيضاً.

يقول الإمام أبو يوسف: (إنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية، وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها. . .)[64].

وعندما فتح المسلمون مدينة دمشق تعهدوا لمواطنيها النصارى بإبقاء خمس عشرة كنيسة مع الحرية التامة في ممارسة عباداتهم[65].

---

(61) الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، ط 2 سنة 1964 م ـ 1384 هـ ، جـ 6 ص 436.

(62) الطبري: تاريخ الطبري جـ 8 ص 243.

(63) سورة البقرة: آية رقم 256.

(64) أبو يوسف: الخراج ص 149.

(65) ابن عساكر: (القاسم علي بن الحسن)، تاريخ دمشق الكبير، دار المسيرة ـ بيروت ـ ط 2 سنة 1399 هـ 1979، جـ 1 ص 241.

وكان المسيحيون طوال العصر الأموي موضع عطف الخلفاء ورعايتهم، إذ تزوج معاوية بن أبي سفيان من مسيحية على المذهب اليعقوبي، تسمى ميسون وهي أم يزيد خليفة معاوية، وأعاد بناء كنيسة في الرها هدمها الزلزال.

وتجلت روح التسامح الديني في الدولة الأموية في المعاملة الحسنة التي تمتع بها المسيحيون بصفة خاصة وما وصل إليه كثير منهم من مراتب عالية في الإدارة الإسلامية كما أسلفنا.

واحترم المسلمون عقائد أهل الذمة وعاداتهم وأعرافهم فلم يتدخلوا في شؤونهم الدينية، فلهم دق نواقيسهم إيذاناً بصلاتهم وإقامة شعائرهم في كنائسهم، وسمحوا لهم في معظم العهود ببناء الكنائس والمعابد، كما سمحوا لهم دائماً بالاحتفال بأعيادهم الدينية وإخراج صلبانهم بل كانوا يشاركونهم احتفالاتهم.

وكان الذميون ينتخبون رؤساءهم الروحانيين بأنفسهم، وكان الخلفاء ـ أحياناً ـ يصدرون المراسيم بإقرار انتخابهم كأنهم موظفون حكوميون. وكان الجاثليق يتولى أمور النصارى، بينما كان رأس الجالوت يدير شؤون اليهود، وكان يحكمان هاتين الطائفتين وفقاً للعادات الخاصة القديمة[66].

وهذه الحرية التي منحتها الدولة الإسلامية لهم خلصتهم من الاضطهاد الديني، فقد كان البيزنطيون يضطهدون أهل الشام لأنهم كانوا على المذهب اليعقوبي خلافاً للحكام (البيزنطيون) الذين كانوا على المذهب الملكاني[67].

فلما جاء الإسلام لاقى أهل الشام صدوراً رحبة من المسلمين، فعاشوا في كنف الدولة الإسلامية مطمئنين بعيدين عن طغيان الملوك وجور الولاة.

ويعترف المؤرخ (أرنولد) بتسامح المسلمين قائلاً: (لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد

---

(66) ديمومبين: النظم الإسلامية ص 166 نقلاً عن كتاب تاريخ العراق في ظل الحكم الاموي للدكتور علي الخربوطلي، ص 268.

(67) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، نشر: دار الفكر جـ 1 ص 48 -49.

منظم قصد منه استئصال الدين[68].

ويجب علينا أن نتذكر كلمات (فنلي FINLY): (لم تكن الحرية الدينية معروفة إلا عند المسلمين)[69].

وإذا ما استعرضنا صور التسامح الديني عند المسلمين خاصة في العصر الأموي فإننا نجد من ذلك الكثير، فقد واصل المسيحيون بناء كنائسهم رغم أن شروط الصلح لا تجيز ذلك، فمثلاً بنى أحد النصارى من ذوي اليسار في مدينة الرها يدعى اثناس في عهد عبد الملك بن مروان كنيسة جميلة وقفها على السيدة مريم، كما أقام بناء للتعميد، وفي سنة 92 هـ بنيت كنيسة يعقوبية بإذن من الخليفة الوليد بن عبدالملك وبارك يزيد الثاني كنيسة جديدة في قرية (سرمدة) من أعمال انطاكية[70].

وفي فترة ولاية الحجاج قام سعيد بن عبد الملك بن مروان عامل الموصل بإنشاء دير هناك فسمي (دير سعيد) على اسمه[71].

وفي عهد هشام بن عبد الملك تسامح واليه خالد القسري مع أهل الذمة وبنى لأمه كنيسة في الكوفة[72].

وأذن هشام بن عبد الملك للملكانية في أن يعيدوا شغل كرسي انطاكية بعد أن كانوا قد منعوا من ذلك أربعين سنة[73].

يقول الدكتور صالح الحمارنة: (لقد أظهرت الاكتشافات الأثرية في الأردن وخاصة في منطقة مأدبا كما ذكرها الدكتور فان الدرن أن المسيحيين وفي ظل الإسلام قد واصلوا بناء كنائس جدد لهم ودوراً للعبادة تخصهم وبقوا مع إخوانهم

---

(68) أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ص 79.

(69) خودا بخش: الحضارة الإسلامية، ترجمة وتعليق د. علي حسني الخربوطلي، دار إحياء الكتب العربية 1380 هـ ـ 1960 م ص 97.

(70) ارنولد: المرجع السابق. (الدعوة إلى الإسلام) ص 85.

(71) العمري: (أحمد بن يحيى بن فضل الله، ت 749 هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ص 220.

(72) الأصبهاني: الأغاني جـ 19 ص 58.

(73) فلهوزن: يوليوس، تاريخ الدولة العربية، تعليف د. محمد عبد الهادي أبو ريدة نشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1958 ص 292.

العرب في ظل الحكم الإسلامي آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين بحرية التفكير الديني[74].

ويحدثنا المؤرخون أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل ومعابد النار، وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً[75].

ومن المواقف المشرقة لأئمة الإسلام وعلمائه وأمرائه في العهد الأموي تجاه أهل الذمة، أن الأئمة وفقهاء الأمصار أنكروا على الوليد بن يزيد إجلاءه أهل قبرس إلى الشام واستفظعوا عمله واستعظموه ورأوا فيه جرأة على الله ورسوله في ظلم أهل الذمة.

وحين استحسنوا عمل يزيد بن الوليد في رد عمل أبيه الوليد وإرجاع أهل «قبرس» إلى بلدهم وديارهم ورأوه عدلاً أقام ميزانه، شكروا له ما صنع من الحفاظ على وصية رسول الله - ﷺ - في أهل ذمته[76].

كذلك تميز عهد الخليفة الراشد عمر بن العزيز - على الرغم من افتراءات المستشرقين - بالتسامح مع أهل الذمة حتى بلغ حد الروعة والإعجاب، فقد وسع عدل عمر أهل الذمة كما وسع المسلمين كافة، حيث أحسن معاملتهم فترك لهم كنائسهم وحذر من إلحاق الضرر بها، فقد كتب إلى عبد الرحمن بن نعيم: «لا تهدموا كنيسة ولا بيعة[77]، ولا بيت نار صولحتم عليه...[78].

---

(74) المسيحية في أرض الشام في أول الحكم الإسلامي عن مقالته لمؤتمر بلاد الشام، نشر: الدار المتحدة - عمان - ط: 1 سنة 1974 ص 556.

(75) ول ديورانت: قصة الحضارة. مجلد 13 ص 128.

(76) عرجون: (محمد الصادق)، الموسوعة في سماحة الإسلام، مؤسسة سجل العرب - القاهرة 1392 هـ - 1972 م جـ 1 ص 432.

(77) هي: الدير والدير للنصارى يبنونه للرهبان خارج البلد، يجتمعون فيه للرهبانية والتفرد عن الناس.

ابن قيم الجوزية: شرح الشروط العمرية، تحقيق: د. صبحي الصالح دار العلم للملايين - بيروت 1401 هـ - 1981 م ص 12.

(78) الطبري: تاريخ الطبري جـ ص 572.

وبذلك تمتع أهل الذمة بالحرية الدينية التي منحها لهم الإسلام، ونعرض هنا بعض المواقف الخالدة لعمر تجاه أهل الذمة(79).

فمن رفقه بأهل الذمة أنه خفف كثيراً عن أهل نجران، وكانوا إذ ذاك بالكوفة بعد أن أجلاهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الجزيرة. فإن أصل ما كان واجباً عليهم في الصلح الأول أن يؤدوا ألفي حلة... فلما ولي عمر بن عبد الغزيز شكوا إليه نقص عددهم وإجحاف الحجاج بهم. فأمر فأحصوا، فوجدهم على العشر من عدتهم الأولى، فجعل عليهم مائتي حلة فقط، أي عشر ما كان مفروضاً عليهم في الأصل.

وكذلك أمر بإلغاء الزيادات التي زيدت قبل عهده فيما صولح عليه أهل الكتاب في أيلة وقبرس(80).

ومنع عمر ولاته من أن يأخذوا كل ما يزيد عن الخراج، أو ما هو ليس منه كهدايا النيروز والمهرجان(81).

وأبلغ من ذلك في الدلالة على تحري عمر العدل المطلق ما رواه البلاذرى: «أن معاوية بن أبي سفيان أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق. فأبى النصارى ذلك، فأمسك. ثم طلبها عبد الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد، وبذل لهم مالاً فأبوا أن يسلموها إليه، ثم إن الوليد بن عبد الملك جمعهم في أيامه وبذل لهم مالاً عظيماً على أن يعطوه إياها فأبوا. فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمنها فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين، إن من هذم كنيسة جن وأصابته عاهة فاحفظه قوله ودعا بمعول وجعل يهدم بعض حيطانها بيده، وعليه قباء خز أصفر. ثم جمع الفعلة والنقاضين فهدموها، وأدخلها في المسجد.

فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكا النصارى إليه ما فعل الوليد بهم في

---

(79) د. مروان القدومي، السياسة الإدارية في عهد عمر بن عبد العزيز، المعهد العالي للقضاء - السعودية - سنة 1402 هـ - 1982 م ص 411.

(80) البلاذرى: فتوح البلدان - القسم الأول، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد ص 71 80 -183.

(81) ابن عبد الحكم: (أبو محمد عبد الله، ت 214 هـ)، سيرة عمر بن عبد العزيز. تعليق: أحمد عبيد. نشر: مكتبة وهبة، مطبعة الاعتماد بمصر، ط 2 سنة 1373 هـ - 1954، ص 136.

كنيستهم. فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاده في المسجد عليهم فكره أهل دمشق ذلك، وقالوا: يهدم مسجدنا بعد أن أذنا فيه وصلينا ويرد بيعه؟. وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاربي، وغيره من الفقهاء وأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس الغوطة التي أخذت عنوة وصارت في أيدي المسلمين، على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا، ويمسكوا عن المطالبة بها. فرضوا بذلك وأعجبهم فكتب إلى عمر فسره وأمضاه[82].

وكان عمر يجعل صدقات بني تغلب ـ القبيلة العربية المسيحية ـ في فقرائهم دون ضمها إلى بيت المال[83].

وأكثر من ذلك، فقد كان عمر يأمر عماله بالتحري عن المحتاجين من أهل الذمة ليجري عليهم العطاء من بيت المال. فها هو ذا يكتب إلى عامله في البصرة عدى بن أرطاة: «. . . أما بعد: فانظر إلى أهل الذمة فارفق بهم، وإذا كبر الرجل منهم وليس له مال فانفق عليه، فإن كان له حميم فمر حميمه ينفق عليه[84].

وهكذا ضمن عمر لغير المسلمين ـ في ظل دولته ـ كفالة المعيشة الملائمة لهم. فامتاز عهده بالتسامح مع أهل الذمة، رغم الإجراءات الشكلية التي اتخذها إزاءهم حفاظاً على النظام العام للدولة الإسلامية إلا أن المستشرقين جعلوا منها الهدف لصب حقدهم ونفث سمومهم ضد عمر، وهذه هي عادتهم، وهذا هو أسلوبهم الأثير أن يلبسوا الحق بالباطل، وأن يمزجوا بشتى الحيل بين بعض المعارف الصحيحة والأكاذيب المفتراة في سياق يبدو لمن ليس لديه اطلاع أنه بحث محايد لا ريب فيه.

فيصفه جولدتسهير ظلماً بالخليفة المتعصب[85] ويقول تيوفانيس: إن عمر أكره النصارى على الدخول في الإسلام وكان من فعل ذلك رفع الجزية عنهم، أما من لم يفعل فإنه قتلهم.

---

(82) البلاذري: فتوح البلدان جـ 1 ص 149. تاريخ الطبري جـ 6 ص 499.

(83) ابن الجوزي: (أبو الفرج عبد الرحمن)، سيرة عمر بن عبد العزيز، مطبعة الإمام بمصر، ص 71.

(84) ابن سعد، الطبقات الكبرى، نشر: دار صادر: بيروت جـ 5 ص 380.

(85) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص 81 نقلاً عن الحضارة العربية والإسلام للدكتور علي الخربوطلي ص 104.

وقد تكفل ڤلهوزن بالرد على افتراء وكذب تيوفانيس، حيث يقول: وفي الذي يذكره تيوفانيس خلط بين باطل وحق، أما الحق فهو أن عمر بن عبد العزيز كان مسلماً متحمساً، وأن النصارى أحسوا بذلك، ولكن عمر لم يكره النصارى على الدخول في الإسلام مهدداً إياهم بالقتل، وهذا لم يكن من عمر لأنه مسلم حق، أما فيما يتعلق بالنصارى فقد التزم حدود الشرع التزاماً تاماً[86].

أما مظاهر عدم التسامح والتشدد ضد أهل الذمة والتي نسبت لعمر، فقد روى المقريزي أن عمر بن عبد العزيز أمر بإحصاء الرهبان فأحصوا وأخذت الجزية منهم عن كل راهب، وهي أول جزية أخذت من الرهبان[87].

فإذا تتبعنا هذا الأمر من المصادر نرى أن أول جزية أخذت من الرهبان في عهد عبد الملك بن مروان، ذلك أن شقيقه عبد العزيز قام أيام ولايته على مصر بإحصاء الرهبان، وفرض على كل واحد منهم ديناراً[88] والسبب في ذلك هجر بعض الذميين أرض الزراعة وذهابهم إلى الأديرة. فما كان من الوالي إلا أن رد عليهم سوء قصدهم.

ولما ولي عمر بن عبد العزيز رفع الجزية عن الرهبان في مصر، وألغى الضريبة على أملاك الكنيسة والأساقفة هناك[89] لذلك اعتبره الرهبان المسيحيون صديقاً لهم.

وحسبنا شهادة (ترتون) في قوله: (ليست هناك أي بينة نستدل منها على أن الرهبان كانوا يدفعونها)[90].

وأما عن الشروط التي فرضت على أهل الذمة في عهده فقد كان الغرض

---

(86) ڤلهوزن: يوليوس ڤلهوزن، تاريخ الدولة العربية، نشر: لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة الطبعة الثانية، سنة 1968 ص 289.

87) د. صالح الحمارنة: المسيحية في أرض الشام في أوائل الحكم الإسلامي عن مقالته لمؤتمر بلاد الشام. عمان، الدار المتحدة للنشر ـ عمان، ط: 1 سنة 1974 م ص 556.

(88) المقريزي: (تقي الدين أبو العباس أحمد)، الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) المطبعة الأميرية القاهرة سنة 1270 هـ ، جـ 2 ص 494.

(89) ترتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق: حسن حبشي، دار الفكر العربي ص 201 -202.

(90) ترتون: أهل الذمة في الإسلام ص 212.

منها سهولة التمييز بين أهل الذمة والمسلمين، فالحاجة اقتضت واستلزمت فرضها بعد محاولة أهل الذمة التشبه والاقتداء بالمسلمين في ثيابهم، وكاد هذا الأمر يؤدي إلى الخلط بين المسلمين وغيرهم، وهذا مما تأباه شريعة الإسلام، فلا بد من التمييز لسلامة الأفراد، وهذا من النظام العام للدولة وليس فيه خروج عن المألوف ولا هو من مظاهر الاضطهاد كما يصوره المستشرقون، فدول العالم - اليوم - تفرض على المقيمين بها من الشروط ما تعتبره أمرا حيوياً بالنسبة لنظامها العام.

وعلى أية حال فإن خلفاء بني أمية - قبل عمر وبعده - لم يهتموا بهذه الشروط ولم يطلبوها من أهل الذمة.

ومن جهة أخرى فقد كانت عاصمة الأمويين دمشق مسرحاً قامت عليه كثير من المناقشات الدينية ما بين المسلمين والمسيحيين.

من ذلك ما حكي لنا عن يحيى الدمشقي، فقد كان نصرانياً شديد التمسك بنصرانيته، وعمل هو وأبوه في بلاط عبد الملك بن مروان، وألف يحيى كتاباً للنصارى يدفع به دعوة المسلمين ورد عليه المسلمون وكان ذلك يضطر كلاً لقراءة كتب الآخر يستعين بها على تأليف حججه.

واستمر الجدل بين المسلمين والنصارى في العصر العباسي، وقد حكت لنا الكتب منها الشيء الكثير كرسالة الجاحظ (في الرد على النصارى)[91].

وقد أثرت هذه المناقشات والخلافات - مع سياسة التسامح - في حياة أهل الذمة الروحية، فيرى المؤرخ كتياني أن كثرة الخلافات بين المذاهب المسيحية المتعددة قد جعلت كثيراً من العرب المسيحيين ينفرون من دينهم ويقبلون على الدين الجديد)[92].

نضيف إلى ما ذكرنا أن أهل الذمة تمتعوا في الدولة الأموية بالحماية من الاعتداء عليهم أو على ممتلكاتهم.

---

(91) أحمد أمين: ضحى الإسلام، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة العاشرة جـ 1 ص 343.
(92) ارنولد: الدعوة إلى الإسلام ص 89.

فقد أنصف الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز رجلاً ذمياً ضعيفاً وأخذ له أرضه من أحد الأراء الأقوياء وردها إليه، حين دخل عليه رجل ذمي من أهل حمص أبيض الرأس واللحية، فقال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب الله فقال: وما ذاك؟ قال: إن العباس بن الوليد بن عبدالملك اغتصبني أرضي والعباس جالس، فقال عمر: ما تقول يا عباس؟ قال: إن أمير المؤمنين الوليد اقطعني إياها وهذا كتابه، فقال عمر: ما تقول يا ذمي؟ قال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب الله تعالى، فقال عمر: كتاب الله أحق أن يتبع من كتاب الوليد، أردد إليه أرضه يا عباس. فردها إليه[93].

ومما يذكر دليلاً على مساواة الذميين بالمسلمين أمام القضاء ما حدث في عهد عمر بن عبد العزيز من أن مسلمة بن عبد الملك خاصم عند أهل دير إسحق، فقال له عمر: لا تجلس على الوسائد وخصماؤك بين يدي، ولكن وكل بخصومتك من شئت، وإلا فجاث القوم بين يدي، فوكل مولى له بخصومته، فقضى وحكم عليه[94] مع أنه صهره وابن عمه، هذا لون من العدالة لا تعرفه الحياة في غير الإسلام، لأنه قائم على احترام الإنسانية ومعرفة حقوقها ومساواة كافة الناس في هذه الحقوق.

فدفع الظلم عن أهل الذمة والمحافظة على أموالهم وحقوقهم واجب على الدولة الإسلامية، فهم من أهل دار الإسلام، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، بل يتناول حمايتهم ضد أي عدوان خارجي قد يتعرضون له، وإذا وقع أهل الذمة أسرى في يد العدو فعلى الدولة الإسلامية أن تخلصهم ولو بدفع الفداء عنهم.

وشأن الذميين في الحقوق الخاصة شأن المسلمين، فلهم حق الزواج وإنشاء الأسر، ولهم التمتع بالحقوق العالية. وحق الملكية مصون ولا يتعرض لهم أحد بشأنه كما هو الحال بالنسبة للمسلمين، فلم تخصص لهم أحياء في المدن للإقامة فيها. كما أباح لهم أن يزوجوا نساءهم للمسلمين، وأحل للمسلمين ذبائحهم كما أباح الإسلام زياراتهم وعيادة مرضاهم، وتقديم الهدايا لهم.

---

(93) ابن الجوزي: (أبو الفرج) (ت 597 هـ)، سيرة عمر بن عبد العزيز ص 86.
(94) المرجع السابق ص 59.

مدى التزام الذميين بالأعباء العامة:

كان على أهل الذمة طول عهد الأمويين واجبات ولهم في مقابلها حقوق أما الواجبات فكان على أهل الذمة أن يدفعوا الجزية والخراج وضريبة على التجارة، وأما الحقوق فقد سبق أن تعرضنا لها.

والجزية في الشريعة الإسلامية، هي مقدار من المال، فرضه القرآن على من يخضع لحكم المسلمين من اليهود والنصارى ومن في حكمهم، مقابل الدفاع عنهم وإعفائهم من الخدمة العسكرية[95].

والجزية تعتبر إسهاماً منهم في بناء الدولة التي يعيشون في ظلها وهي تنفق على المصالح العامة للدولة وهم ينتفعون بمرافق الدولة كما أنها تصرف في معونة المحتاجين منهم. وليس للجزية بوجه عام حد محدود، فهي موكولة لاجتهاد الولاة، ويكاد يتفق الفقهاء على جواز التفاوت في مقدارها تبعاً لليسر والعسر.

وتجب الجزية على الرجال من أهل الذمة دون النساء والصبيان، ولا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه، ولا من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل، ولا شيء له، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من الزمن والمقعد إلا إذا كان له يسار أخذ منه، وكذلك الرهبان وأهل الصوامع إلا إذا كانوا أغنياء[96].

والإسلام لم يستحدث الجزية، فاليونان فرضوها على سكان آسية الصغرى في أثناء القرن الخامس قبل الميلاد، وكذلك ألزم الرومان والفرس الأمم التي خضعت لحكمهم بدفع الجزية إلا أنها كانت سبعة أضعاف الجزية التي وضعها المسلمون على الذميين[97].

وفرضت الجزية على أهل الذمة في مقابل فرض الزكاة والصدقة على المسلمين حتى يتكافأ الذمي والمسلم في الواجبات.

يقول الدكتور مصطفى السباعي ـ رحمه الله ـ أن الجزية لم تكن ضريبة

(95) الماوردي: (أبو الحسن علي بن محمد ت 450 هـ)، الأحكام السلطانية، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ـ مصر ط: 3 سنة 1393 هـ ـ 1973 م، ص 143.

(96) أبو يوسف: الخراج ص 132.

(97) د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية، نشر: دار العلم للملايين ـ بيروت، ط: 2 ص 364.

استغلال واستثمار، بل كانت ضريبة إسهام في نفقات الدولة، وإعفاء من الخدمة العسكرية لمن لا يؤمنون بأهداف الجهاد الإسلامي[98].

وقد كانت الجزية في الشام في بادىء الأمر جريباً وديناراً على كل جمجمة ثم وضعها عمر بن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الوَرِق أربعين درهماً وجعلهم طبقات لغنى الغني وإقلال المقل وتوسط الوسط[99].

وكان الدهاقون مسؤولون عن جباية الأموال في قريتهم، وليس هناك إشارات تدل على أن الامويين قد خالفوا هذا المبدأ أو أنهم زادوا نسبة الجزية على السكان، ولم يضطرب تطبيقها على توالي الأزمنة، إلا فلتات شاذة في عهد بعض الولاة.

وإذا كانت الجزية في مقابل المنعة وإعفائهم من الخدمة العسكرية فإن المسلمين رضوا في بعض الوقائع أن يعفوا أهل الذمة من الجزية، حين تعهد إليهم هؤلاء أن ينهضوا معهم بواجب الدفاع، ويحملوا عبء القتال، لما حدث حين غزا «حبيب بن مسلمة الفهرى» أهل الجرجومة ـ في شمال سورية ـ فطلبوا الصلح على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً ومسالح في جبل اللكام، فقبل منهم ذلك[100]. ولكن الجراجمة كانوا يستقيمون للولاة أحياناً ويعرجون أخرى مما اضطر الوليد بن عبد الملك سنة 89 هـ أن يوجه إليهم مسلمة بن عبد الملك فافتتحها[101].

وعقد الجزية فرصة سياسية أتاحها الإسلام لأهل الذمة للنظر والتدبر ليعرفوا من المسلمين وهم يخالطونهم في دار الإسلام آداب الإسلام السلوكية وأخلاقه العملية وسماحته في مبادئه وتشريعاته وعدالة أحكامه وتراحم أهله وتعاونهم على البر والتقوى.

---

(98) أحمد محمد جمال: مفتريات على الإسلام، دار الفكر ـ بيروت، ط: 1 سنة 1392 هـ ـ 1972 م ص 281.

(99) البلاذرى: فتوح البلدان ص 131.

(100) المرجع السابق ص 164.

(101) نفس المرجع ص 165.

وكانت الجزية تسقط عمن يسلم منهم بمجرد إسلامه لحديث الرسول - ﷺ - «ليس على مسلم جزية»[102].

ونتيجة لإقبال الشعوب المفتوحة على الإسلام فقد تقلصت موارد الدولة الاموية بإلغاء الجزية عمن أسلم، فلجأ الحجاج بن يوسف الثقفي - في خلافة عبد الملك بن مروان - ولأسباب اقتصادية ولقناعته بأنهم يسلمون فراراً من الجزية إلى إبقائها على من أسلم من أهل الذمة[103]. وذلك بناء على توصية من الدهاقين أنفسهم. ولم تكن هذه الخطوة سياسية عامة مرسومة بل نشأت عن ظروف محلية وتداخلت فيها عوامل الاقتصاد والسياسة.

فلما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة أصدر أوامره إلى عماله بأن يمتنعوا من أخذ الجزية ممن دخل الإسلام، فقد كتب قائلاً: (من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا... فلا تأخذوا منه الجزية)[104].

وأما الخراج فهو ضريبة مالية تفرض على الأرض الزراعية. وقد جبي الخراج نقداً أو عيناً، ويقدر من الإمام حسب ما يراه مناسباً له.

وقد فرض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الخراج لأول مرة - واجتهد في تقديره - على أرض السواد[105]. وهي الأراضي المفتوحة التي استولى عليها المسلمون عنوة في العراق، ثم في الشام، ثم في مصر. فقد رفض عمر - وأقره المسلمون على رأيه إجماعاً - أن يوزعها كغنيمة بين الفاتحين، واستبقاها مورداً ثابتاً لبيت مال المسلمين.

والفرق بين الجزية والخراج أن الأولى تسقط بالإسلام، دون الخراج. لذلك منع عمر بن عبد العزيز انتقال ملكية الأرض التي هي بحوزة أهل الذمة إلى المسلمين حتى تظل هذه الأراضي خراجية ولا تصبح عشرية بانتقالها إلى مسلم. وتبعاً لهذه السياسة، كان إذا أسلم رجل من أصحاب تلك الأرض

---

(102) الإمام أحمد، المسند جـ 1 ص 223 -285.

(103) الطبري: تاريخ الطبري جـ 6 ص 202، الكامل لابن الأثير جـ 4 ص 79.

(104) أبو عبيد: (القاسم بن سلام، ت 224 هـ)، الأموال ص 60.

(105) أبو يوسف: الخراج ص 30.

الخراجية، فإن ملكيته تزول عن هذه الأرض، وتصبح ملكاً مشاعاً للمسلمين. وفي هذا الصدد يقول: «من أسلم من أهل الأرض، فله ما أسلم عليه من أهل أو مال، فأما داره وأرضه، فإنها كائنة في فيء الله - عز وجل - على المسلمين»[106].

وأكد عمر بن عبد العزيز على ضرورة اتباع أكثر الأساليب عدلاً في جباية الضرائب المشروعة في كثير من رسائله الموجهة إلى عماله، منها ما كتبه إلى أحد ولاته: «أن دع لأهل الخراج من أهل الفرات ما يتختمون به الذهب، ويلبسون الطيالسة ويركبون البراذين، وخذ الفضل»[107].

وما كتبه إلى عماله بمنعه بيع أدواتهم الزراعية لأداء الجباية حيث قال: «أن لا يباع لأهل الذمة آلة»[108].

وما ذكره مبشر بن أبي الفرات: كنت عاملاً لعمر بن عبد العزيز فكنت أختم على بيادر أهل الذمة، فجاءني كتاب عمر: أن لا تفعل، فإنه بلغني أنها كانت من صنائع الحجاج، وأنا أكره أن أتأسى به[109].

ونتيجة لذلك، تحسنت الأحوال المالية للأهالي، وهذا بدوره أدى إلى ارتفاع مستوى المعيشة فارتفعت الأسعار في عهده، وقد سأله أحدهم عن سر هذا الغلاء، فقال: إن الذين كانوا قبلي كانوا يكلفون أهل الذمة فوق طاقتهم، فلم يكونوا يجدون بداً من أن يبيعوا ويكسد ما في أيديهم، وأنا لا أكلف أحداً إلا طاقته، فباع الرجل كيف شاء.

واقترح البعض على عمر تسعير الحاجيات فقال عمر: إنما السعر إلى الله[110].

---

(106) القرشي: (يحيى بن آدم)، الخراج، المطبعة السلفية - القاهرة، ط: 2 سنة 1384 هـ ص 47 رقم 130.

(107) ابن قتيبة: (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، عيون الأخبار، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة سنة 1963 م جـ 1 ص 53.

(108) أبو عبيد: الأموال ص 122 رقم 258.

(109) الأصبهاني: (أبو نعيم أحمد بن عبد الله) حلية الأولياء نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط: 2 سنة 1967 م جـ 5 ص 306.

(110) أبو يوسف: الخراج ص 132.

وكان في العهد الاموي ديوان مركزي للخراج في دمشق ثم دواوين في كل أقليم من أقاليم الدولة الإسلامية.

ويعتبر ديوان الخراج من أهم دواوين الدولة لأنه مصدر جميع الأموال للأقاليم والدولة. وكان يتولى شؤون دواوين الخراج موظفون من أبناء المنطقة، ويشرف على أولئك الموظفين رئيس يعرف بكاتب الخراج ويتمتع بمنزلة عالية لدى الأمير، ومن أشهر من تقلد هذا المنصب في الشام سرجون بن منصور الرومي ومن بعده ابنه منصور حتى نقل سليمان بن سعد كاتب الرسائل الديوان إلى العربية في خلافة عبد الملك بن مروان[111].

وكان على أهل الذمة واجبات أخرى يلتزمون بها قبل الدولة، وعليهم مراعاتها وعدم مخالفتها، وهي أن يلتزموا أحكام الإسلام في المعاملات المالية وفي الخضوع للعقوبات الإسلامية، وفيما أمكن جريانه عليهم، وأن يمتنعوا عن موالاة أحد من أعداء المسلمين. وأن يحافظوا على كيان المجتمع الإسلامي، ليكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين[112].

وفيما يتعلق بهذا الموضوع، يجدر بنا أن نذكر الشروط التي تفرض على أهل الذمة عند عقد الجزية ـ كما لخصها الإمام الماوردي ـ وهي شرطان، أحدهما مستحق والآخر مستحب، ويعنينا في هذا المقام الشرط المستحق والذي يشمل ستة أمور:

أحدهما: أن لا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له.

والثاني: أن لا يذكروا رسول الله ـ ﷺ ـ بتكذيب له ولا ازدراء.

والثالث: أن لا يذكروا دين الإسلام بذم له ولا قدح فيه.

والرابع: أن لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا بنكاح.

والخامس: أن لا يفتنوا مسلماً عن دينه ولا يتعرضوا لماله ولا لدينه.

---

(111) البلاذرى: فتوح البلدان ص 197.

(112) الرملي: (محمد بن شهاب الدين أحمد، ت 1004 هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج جـ 8 ص 81 -84.

والسادس: أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنياءهم.

فهذه الستة حقوق ملتزمة فتلزمهم بغير شرط وإنما تشترط إشعاراً لهم وتأكيداً لتغليظ العهد ويكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً لعهدهم[113].

وهكذا لم يكن النظام المالي الذي عومل به أهل الذمة في الدولة الاموية ـ وغيرها من الدول الإسلامية ـ قاسياً أو ظالماً، فيرى فان فلوتن أن الضرائب ليست فادحة بالنسبة لما كانت تقوم به الحكومة من بناء الطرق وحفر الترع وتوطيد الأمن وما إلى ذلك من ضروب الإصلاح[114].

ويقول آدم متز: وكان أهل الذمة، بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم، يدفعون الجزية كل بحسب قدرته وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة للدفاع الوطني، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح، ولا يدفعها ذوو العاهات، ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار[115].

يقول سير توماس أرنولد: لم يكن الغرض من فرض الجزية على المسيحيين كما يذهب بعض الباحثين لوناً من ألوان العقاب لامتناعهم عن الإسلام، وإنما كان يؤديها الذميون مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين[116].

ويقول د. فيليب حتى: لقد تمتع أهل الذمة في العصر الاموي بقسط وافر من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج. وارتبطت بالفعل قضاياهم في الأمور الدينية والجنائية والقضائية برؤسائهم الروحيين إلا إذا كانت القضية تمس المسلمين[117].

---

113) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 145.

(114) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ترجمة د. حسن ابراهيم نشر: مكتبة النهضة ط: 2 سنة 1965 ص 20.

(115) آدم متز: الحضارة الإسلامية جـ 1 ص 96.

(116) أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ص 79.

(117) حتي (د. فيليب)، تاريخ العرب: دار غندور للطباعة والنشر ـ بيروت، ط: 5 سنة 1974 م المجلد الأول ص 297.

وكان هذا التسامح دافعاً لكثير من أهل الذمة على اعتناق الإسلام وسبباً في إقبالهم على تعلم اللغة العربية والاندماج في المجتمع الإسلامي.

ونحن نعتقد ـ أيضاً ـ أن الاستجابة للإسلام كانت عن اعتقاد نتيجة الظمأ الروحي الذي كان يعانيه أهل البلاد المفتوحة، فشمس الهداية والحق كانت أقوى في إشعاعها من سحب الباطل الذي خيم على العقول والقلوب حيناً من الدهر.

الجهاد البحري في العصر الحديث

ملاحظات ومصادر

الأستاذ: عمّار جحيدر

اصطلح المؤرخون المحدثون على اتخاذ فتح القسطنطينية من طرف العثمانيين في سنة 857 هـ ـ 1453 م بداية للعصر الحديث. وإذا كان ذلك الفتح المجيد يمثل في منظورنا تقدماً إسلامياً زاحفاً نحو الغرب، فقد أعقبه في نفس القرن (التاسع الهجري ـ الخامس عشر الميلادي) سقوط غرناطة آخر معاقل المسلمين

* هذه الصفحات محاضرة عامة أُلقيت ضمن الموسم الثقافي الذي ينظمه مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، مساء الأربعاء (18-2-1987 م) وهي أدنى إلى العرض (الببلوجرافي) منها إلى الدراسة والتحليل، وذلك ما يبرر إيراد الإشارات (الببلوجرافية) بكثرة في المتن. ومع اختلاف الطريقة بين (المحاضرة) المسموعة و(البحث) المحرَّر، فقد آثرت نشرها كما أُلقيت آنذاك.

بالأندلس في سنة 897 هـ ـ 1492 م. وفي نفس السنة وصل كريستوف كولمبوس إلى العالم الجديد لتبدأ هناك قصة أخرى. وبهذا المدّ والجزر بدأت تتشكل الخطوط الأولى لحلقة جديدة من الصراع بين الشرق والغرب الذي قُدِّر له مع نتائج الكشوف الجغرافية ـ أن يتحول إلى صراع بحري امتد من حوض البحر المتوسط إلى الساحل الشرقي للمحيط الأطلسي والمحيط الهندي والبحر الأحمر. ومن الصفحات التالية، سأحاول أن أقدم عرضاً سريعاً لعناصر ذلك الصراع البحري ونتائجه، مركزاً على إعطاء بعض البيانات البيلوجرافية، وإبداء بعض الملاحظات، دون الاستغراق في تفاصيل الأحداث.

وفي البداية تستوقفنا قليلاً النقطة المنهجية التالية، فقد نبَّه المؤرخ المرحوم الدكتور محمد مصطفى زيادة في منتصف هذا القرن إلى فكرة (المنظور التاريخي) لكل مؤرخ وصدور أحكامه وفقاً لموقع رؤيته لموضوع بحثه، وهو ما نوَّه إليه الدكتور عبد العظيم رمضان في مقاله المنهجي (علم التاريخ بين الموضوعية والذاتية)[1] وشهدت المكتبة التاريخية العربية تناولاً جديداً للتاريخ الأوروبي ـ يتجاوز الترجمة ـ من منظور جديد بعيداً عن تلك النظرة الفوقية المركزية التي يقدم الأوروبيون من خلالها تاريخهم، وهذا ما صدر عنه ـ على سبيل المثال ـ المؤرخ المرحوم الدكتور عبد العزيز محمد الشناوي في كتابه (أوروبا في مطلع العصور الحديثة) القاهرة 1969 م، بل يذهب أحد الباحثين العرب المحدثين، وهو الدكتور عبد الرحمن عبد الله الشيخ إلى (تأكيد هذه الحقيقة العامة، وهي أثر المسلمين في صياغة التاريخ الأوروبي الحديث) ببحثه الجديد في توجهه (دور المسلمين في تشكيل اقتصاد امبراطوريتي جنوة والبندقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر)[2] خلافاً للتقليد العكسي السائد الذي يقصر اهتمامه على بيان أثر أوروبا على الآخرين، ويبدو الباحث الأمريكي الدكتور بيتر غران ـ على سبيل المثال ـ متحرراً من تلك النظرة في مقاله المنهجي (آفاق جديدة حول كتابة التاريخ الليبي)[3] على الأقل.

---

(1) المجلة التاريخية المغربية (تونس) (يناير 1979).

(2) المصدر نفسه (نوفمبر 1986).

(3) مجلة البحوث التاريخية (طرابلس) (يوليو 1979).

وتكتسب (البيبليوجرافيا) أهمية خاصة في طبيعة البحث التاريخي، لأنها هي - في رأيي التي تلوّن النتائج وفقاً لمعطياتها، ومن هنا جاءت الدعوة إلى تجديد دماء المصادر، وإعادة النظر في التراث الاستعماري، وهو ما طرقه - على سبيل المثال - الدكتور عبد المولى الحرير في مقاله (نظرة نقدية للمراجع أو البيبليوجرافيا المغربية أثناء فترة الاستعمار وما بعدها)[4]. إنّ رنين بعض العناوين المسجوعة التي ستطالعنا في الصفحات التالية يدعونا إلى معايشة الماضي في أصوله بانتماء غير منغلق.

لقد شهد القرن العاشر الهجري - السادس عشر الميلادي تحولاً كبيراً في بنية القوى الدولية من حوض البحر الأبيض المتوسط، وتشكلت في هذه الرقعة الفسيحة من العالم موازين القوى من جديد، وتجدد الصراع على أشدّه بين الشرق والغرب مصطبغاً بالدين. فبعد سقوط القسطنطينية تابع العثمانيون حملاتهم الإسلامية في شرق أوروبا وشرق المتوسط، وبعد سقوط غرناطة تابع الاسبان حملاتهم المسيحية على السواحل المغربية، وأنشأوا مستعمراتهم على المدن الساحلية. وإذا كان العثمانيون قد اضطروا للتوقف بفتوحاتهم في أوروبا عند أسوار فيينا، فإنهم قد نقلوا نشاطهم إلى مواجهة المدّ الإسباني باسم المسيحية على السواحل المغربية التي وجدت في الدولة العثمانية أكبر قوة إسلامية، واتخذ الصراع طابعاً بحرياً، وكانت الانتصارات البحرية العثمانية أبقى أثراً من حروبهم البرية في أوروبا، إذ أنقذ شمال أفريقيا من الغزو الصليبي وترسخ فيه الوجود الإسلامي[5].

وكانت البرتغال، في الطرف الغربي من شبه جزيرة ايبيريا، تقاسم إسبانيا طموح التوسع وملاحقة المسلمين، وقد (اتخذ التفكير فيها شكلاً جديداً، إذ تطلع البرتغاليون لتنفيذ الأهداف الصليبية عن طريق توجيه الضربة المباشرة إلى العالم الإسلامي من الخلف، أي عن طريق الالتفاف حول أفريقيا، وكان إصرارهم شديداً للعمل على كشف طريق جديد، واستغرقت حركة كشوفهم الجغرافية نحو

---

(4) المصدر نفسه.

(5) د. الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، القاهرة: دار المعارف، 1969، ج 1 ص 705.

ثمانين عاماً حتى أسفرت في النهاية عن الوصول إلى الهند)[6].

وقد بدأ وصول البرتغال إلى سواحل أفريقيا الغربية في أوائل القرن الخامس عشر، بالاستيلاء على سبتة عام 818 هـ 1415 م، ثم طنجة وتطوان، غير أن محاولتهم التوسع في شمال أفريقيا الإسلامي قد فشلت. وقد درس الدكتور ابراهيم على طرخان هذه البداية البرتغالية على الساحل الشرقي للمحيط الأطلسي في بحثه (البرتغاليون في غرب أفريقيا)[7]، واهتم الباحث المغربي الأستاذ أحمد بو شرب بدراسة الاستعمار البرتغالي للسواحل المغربية ونتائجه في رسالته (دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور 1481-1541 م) الدار البيضاء 1984 م، وفي عدد من البحوث التي نشرها بالدوريات المغربية.

نجح البرتغاليون من الدوران حول أفريقيا، واجتياز رأس العواصف برحلة بارثلميو دياز في سنة 1487 م التي لم تتم، وفي سنة 1498 م تمكن فاسكو دي جاما من اجتيازه والوصول إلى ساحل أفريقيا الشرقي، فعرف رأس العواصف برأس الرجاء الصالح. و (بوصول البرتغاليين إلى المحيط الهندي أنشأوا لهم مراكز تجارية مسلحة في أفريقيا الشرقية وفي الساحل الغربي للهند وفي جزر المحيط الهندي والخليج العربي، وعملوا على بسط سيطرتهم العسكرية والتجارية على هذه المنطقة)[8]. ويقدم الدكتور جمال زكريا قاسم في دراسته الببلوجرافية (المصادر العربية لتاريخ شرق أفريقيا)[9] عدداً وافراً من المصادر، من بينها كتاب (تحفة المجاهدين في أحوال بعض البرتغاليين) للشيخ زين الدين أو تقي الدين الملباري - نسبة إلى ساحل ملبار الهندي - وقد نشر الباحث البرتغالي د. لويس هذا الكتاب في لشبونة عام ١٨٩٨ وكان هذا الكتاب أيضاً موضوع محاضرة عامة للدكتور أمين الطيبي ألقاها بمركز جهاد الليبيين في العام الماضي[10]. ويقول الدكتور جمال زكريا قاسم في المصدر السابق إننا (لا نجد في هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بشرق أفريقيا، إذ

---

(6) د. محمد عبد العال أحمد، البحر الأحمر والمحاولات البرتغالية الأولى للسيطرة عليه... القاهرة، 1980 م، ص 66.

(7) مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة (مايو 1963).

(8) د. الشناوي، نفس المصدر، ص 102.

(9) المجلة التاريخية المصرية (1968).

(10) نشرت في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الثالث (1986).

قصر المؤلف همّه على التعرض لمتابعة مسلمي الهند للبرتغاليين بصفة خاصة. وقد تميز الكتاب بحمية دينية بالغة، الأمر الذي يؤكد أن الحرب البرتغالية في الشرق أثارت الروح الدينية التي عرفناها في العصور الوسطى).

ويدحض الدكتور أنور عبد العليم، استاذ علوم البحار، تلك القصة الشائعة عن مساعدة الملاح العربي أحمد بن ماجد لفاسكو دي جاما في الوصول إلى الهند، وينقض الأسس الواهية التي بنيت عليها، وذلك في كتابه (الملاحة وعلوم البحار عند العرب) الكويت 1979 م (سلسلة عالم المعرفة)، وكان قد أثبتها - على غير يقين - في كتابه (ابن ماجد الملاح) القاهرة 1967 م (سلسلة أعلام العرب). وهو يقول إنّ (ظهور هذه القصة يعود إلى سنة 1922 م حين نشأت في ذهن المستشرق الفرنسي جابرييل فران الذي جعل منها عنوان دراميا لمقال مشهور نشره في حوليات الجمعية الجغرافية بباريس، ثم حذا حذوه المستشرق الروسي تيودور شوموفسكي الذي نشر (ثلاث راهمانجات المجهولة لأحمد بن ماجد ربان رحلة فاسكو دي جاما) في عام 1957 في موسكو ولننجراد جاعلاً من الحدث هو الآخر عنواناً لكتابه)[11].

وقد اشرأبت أعناق البرتغاليين الغزاة أيضاً إلى سواحل البحر الأحمر، وبلغ بهم الهوس إلى حد التفكير في تهديم الكعبة ونبش قبر الرسول ﷺ، وضبط جواسيسهم هناك، ونقلوا إلى مصر، وهو ما سجلّه مؤرخها ابن إياس في (بدائع الزهور)[12]. وقد اهتم الدكتور محمد عبد العال أحمد بالكشف عن الأطماع البرتغالية في كتابه (البحر الأحمر والمحاولات البرتغالية الأولى للسيطرة عليه: نصوص جديدة مستخلصة من مشاهدات المؤرخ اليمنى «بامخرمة» كما سجلها في مخطوط «قلادة النحر») القاهرة 1980 م.

وقد لحق بالبرتغاليين في الفترات التالية الإسبان والهولنديون والفرنسيون والإنكليز والأمريكيون، في آونة وظروف مختلفة، وهو ما يصدق عليه بحق ذلك الإسم الذي اختاره المؤرخ الهندي ك. م. بانيكار لكتابه (آسيا والسيطرة

(11) د. أنور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص 132.

(12) د. عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها. ط 2، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1986 م، ج 2، ص 698.

الغربية)[13]. ويقول المؤلف في مقدمة كتابه (والواقع الفعلي أن التوسع الأوروبي المبكر في المياه الآسيوية لم يكن «حضارة تزحف نحو الأمام» كما يريد منا سانسوم أن نعتقد، ولا هو مسرح عرائس يديره تجار مَهَرَةٌ من وراء الكواليس. بل كان كما سنحاول أن نثبت ـ محاولة للالتفاف حول قوة الإسلام البرية الجارفة في الشرق الأوسط، فضلاً عن دافع كان يحدو الناس إلى الإفلات من «سجن البحر المتوسط» الذي حبست فيه جميع الطاقات الأوروبية).

لقد بدأ انتشار الإسلام في الشرق الأقصى بوسائل شتى منذ وقت أسبق، وقد كان لرحلة ماجلان البرتغالي حول العالم التي مولتها إسبانيا نتائجها العلمية المعروفة، وعلى هامش تلك النتائج ينبغي أن نذكر أنَّ ماجلان قد بذل جهداً في نشر المسيحية، ولكنه قتل في الفلبين عام 1521 م، وحملت جزر الفلبين اسم فيليب الثاني امبراطور إسبانيا المنتظر[14]، ولا زلنا نشهد إلى اليوم صور الإسلام المضطهد في تلك الجزر.

في آخر عهد المماليك بمصر، كان الأسطول المصري في صراع مع الأسطول البرتغالي بالمحيط الهندي والبحر الأحمر و(في نفس السنة التي تمَّ فيها تحرير اليمن من النفوذ البرتغالي وهي سنة 1517 م استولى العثمانيون على مصر وسقطت دولة المماليك، بيد أن مناوشات البرتغال لم تفتر في المحيط الهندي فجهز العثمانيون بدورهم حملة كبرى في السويس بقيادة بيري رايس وأبحرت إلى عمان والخليج العربي عام 1551 م، ولكن عاصفة شتتتها[15]. وقد ألَّف بيري ريس كتابه المعروف باسم (بحرية) الذي (يصف فيه جميع الشواطىء التي رحل إليها مع ذكر التيارات والأراضي الضحلة والمراسي والخلجان والمضايق والثغور)[16] وتوفي بيري ريس في مصر مقتولاً عام 962 هـ(1554-1555 م) تقريباً.

وفي عام 1554 م جهز العثمانيون حملة ثانية بقيادة سيدي على ريس حسين، وقد ألَّف هو أيضاً كتاباً في البحرية باسم (محيط) وقال في مقدمته (في عام

---

(13) ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة أحمد خاكي. القاهرة: دار المعارف، 1962 م.

(14) د. الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص 118.

(15) د. أنور عبد العليم، نفس المصدر، ص 137.

(16) دائرة المعارف الإسلامية. النشرة العربية الثانية، القاهرة، منذ 1969 م، ج 9، ص 11.

1554 م أقمت خمسة شهور في مدينة البصرة حيث بدأت الرياح الموسمية، ثم أقلعت للهند ودامت هذه الرحلة ثمانية شهور ولم أدع فيها فرصة تمرُّ دون أن أشغل نفسي في الحديث بأمور الملاحة مع نوتية الساحل، وكذلك جمعت الكتب التي ألَّفها البحارة المحدثون أمثال أحمد بن ماجد من ظفار وسليمان المهري من الشحر من عرب الجنوب، مثل كتاب الفوائد والحاوية لابن ماجد وتحفة الفحول والمنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر وقلادة الشموس لسليمان المهري، وتعمقت في دراساتها كلها، إذ الملاحة بدون هذه الكتب جد متعذرة، ووجدت من اللازم نقلها إلى اللغة التركية في كتاب يكون دليلاً للربابنة الذين تهمهم معرفة مثل هذه الأمور. وترجمتي لهذه الأسفار العربية انتهت بمعونة الله القدير جلَّ شأنه، وقد حوى كتابي هذا أشياء مفيدة غريبة كثيرة تتعلق بالملاحة وسميته محيط)[17].

وفي القرن السابع عشر يزداد أثر آخر في المكتبة البحرية العثمانية، وهو (تحفة الكبار في أسفار البحار) لحاجي خليفة، ويقول الدكتور صلاح الدين عثمان هاشم، أنه (تاريخ للحملات البحرية العثمانية إلى عام 1067 هـ ـ 1656 م مع معلومات مفصلة عن الأسطول العثماني وتنظيماته، وهو أشهر آثار حاجي خليفة بعد كشف الظنون). [18].

بهذه المعارف البحرية التي تشير إلى التفاعل الثقافي بين اللغتين العربية والتركية نعود إلى البحر المتوسط، وقد أشرت أعلاه إلى بدايات الصراع الإسلامي ـ المسيحي فيه بين الامبراطوريتين الفتيتين العثمانية والإسبانية، وقد كان لقضية الموريسكيين ـ وهم بقايا المسلمين بالأندلس ـ أثر على تأجيج الصراع منذ البداية، فقد اختنق الوجود الإسلامي بالأندلس شيئاً فشيئاً بعد سقوط غرناطة، واضطر المضطهدون إلى الهجرة إلى سواحل المغرب فراراً بدينهم ونجاة بأنفسهم حتى كان الجلاء الأخير بقرار الطرد النهائي في سنة 1018 هـ ـ 1609 م

---

(17) د. أنور عبد العليم، ابن ماجد الملاح، ص 62.

(18) د. صلاح الدين عثمان هاشم «كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله المشهور باسم حاجي خليفة: حياته وآثاره العلمية» من أبحاث (المؤتمر الثاني للعلاقات العربية التركية)، مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي (ديسمبر 1982) ص 68.

[19]، وقد ترتبت على هجرتهم بعض النتائج الجديدة على المجتمع المغربي[20] وفضلاً عن القيمة العلمية الملحوظة لمخطوطة (العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع) فإن لتجربة مؤلفها إبراهيم بن أحمد بن غانم الملقب بالمرباش، وتجربة مترجمها عن الإسبانية أحمد بن القاسم الحجري الأندلسي، كموريسكيين لاجئين إلى الشواطىء المغربية، فرارا من الاضطهاد الإسباني، خير مثل على أثر تلك القضية في تأجيج الصراع البحري، وقد جاء تعاونهما المثمر على تأليف وترجمة هذا الكتاب العلمي الهام التي انجزت في سنة 1048 هـ ـ 1638 م، رفداً مخلصاً للقوات الإسلامية. ويقول المؤلف في مقدمة المخطوطة (ثم وليت إلى تونس والأمير يوسف داي أمرني بالقعود في حصن حلق الوادي. . . ولما رأيت الطائفة المسماة بالمدافعين المرتبين لا معرفة لهم بالعمل، وأنهم لا يعمرون ولا يرمون بما يقتضيه العمل، عزمت على تصنيف هذا الكتاب، لأن كل مدفع له قيمة مال)[21].

---

(19) لقد أثيرت مؤخراً بشكل أوسع قضية الموريسكيين وضرورة دراستها برؤية جديدة (في إطار التاريخ الإسلامي) وكان للمؤتمرات العلمية التي عقدت حولها، وللحضور العربي الإسلامي المتزايد بين الدارسين أثر واضح على تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة التي كانت سائدة حول هذه القضية، وخاصة لدى الغربيين. وقد توّجهت جهود الباحثين المهتمين بهذه المسألة بإنشاء (اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية الأندلسية). انظر المجلة التاريخية المغربية (نوفمبر 1981)، (جوان 1984).

(20) انظر على سبيل المثال:

- عبد المجيد التركي «وثائق عن الهجرة الأندلسية إلى تونس» حوليات الجامعة التونسية (1967).
- د. محمد الطالبي «الهجرة الأندلسية إلى أفريقيا أيام الحفصين» مجلة الأصالة (الجزائر) (جويلية ـ اوت 1975).
- د. محمد رزوق «الجالية الأندلسية بالمغرب العربي ـ تونس والجزائر» المجلة التاريخية المغربية (نوفمبر 1986).

(21) توجد من هذا المخطوط العلمي الهام عدة نسخ جيدة بمكتبات استنبول وتونس والمغرب الخ. وبشعبة الوثائق والمخطوطات ـ مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي صورة على الميكروفلم من مخطوطة استنبول المحفوظة بمكتبة كوبريلي زاده تحت رقم 1122 وقد حلل اوستاذ محمد المنوني هذا المخطوط في دراسة له بعنوان (ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي) نشرت في العدد الأول من مجلة اللسان العربي (1964). كما قام الأستاذ أحمد العلمي بتسجيل المخطوط لنيل درجة الماجستير في التاريخ من جامعة محمد الخامس ـ الرباط 1975، نشرة (أخبار التراث العربي) الكويت، العدد الأول (مايو ـ يونيو 1982) ص 27.

وكان لهذه القضية آثارها الفقهية؛ فقد ألّف الشيخ أحمد بن يحيى الونشريسي، المتوفي سنة 914 هـ ـ 1508 م، رسالة بعنوان (أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر) وهي فتوى أو إجابة عن سؤال يتعلق بهؤلاء المهاجرين الأندلسيين وما يبديه بعضهم من الندم على الهجرة.. الخ، وسلك الونشريسي هذه الرسالة في كتابه (المعيار)[22] كما سلك في غيرها من الكتب والرسائل، وقد اهتم الدكتور حسين مؤنس بهذا النص، ونشره نشراً علمياً في (صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد) في سنة 1957 م، منتقداً موقف الونشريسي في فتواه من أولئك المضطهدين وعدم تقديره لعجز العاجزين منهم عن تكلف الهجرة. ولئن كان هذا موقف الونشريسي على ما يراه الدكتور مؤنس، فإننا لنجد موقفاً مغايراً لدى الشيخ محمد بن أبي جمعة المغراوي، على ما أعاد الإشارة إليه الدكتور أبو القاسم سعد الله في كتابه القيم (تاريخ الجزائر الثقافي) الجزائر 1981 م.

اندفعت إسبانيا وراء هؤلاء الفارين على سواحل المغرب العربي متابعة ما عرف لدى الغربيين بحركة الاسترداد، وكانت السواحل المغربية تعاني ضعفاً ملحوظاً.. كان الحفصيون في المغرب الأدنى، والزيانيون في المغرب الأوسط، والوطاسيون في المغرب الأقصى إلى عدد من الكيانات القبلية، ولكن الاستقرار السياسي لم يكن مستتباً. وفضلاً عن بداية الاستعمار البرتغالي المبكر التي أشرت إليها أعلاه، تمكن الإسبان في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر من احتلال مليلية وبادس بالمغرب الأقصى، وبونة أو عناية والمرسي الكبير ووهران وبجاية بالجزائر، وطرابلس وتونس. وقد خصص الدكتور جلال يحيى فصلاً من كتابه (العالم الإسلامي الحديث والمعاصر) الإسكندرية 1982 م، بعنوان (الجهاد البحري واتحاد نيابة الجزائر مع الدولة العثمانية) مؤكداً على المظهر الصليبي الذي أصرّت عليه أسبانيا في ملاحقتها للمسلمين في الأندلس والمغرب، وظهور الحاجة إلى رؤساء بحريين يمكنهم منازلة الأعداء والدفاع عن السواحل، وهو يقول (هكذا حتمت الظروف نشأة قيادة جديدة، بحرية هذه المرة يمكنها أن

---

(22) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أفريقيا واوندلس والمغرب، خرّجه جماعة من العلماء بإشراف د. محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981، ج 13.

تواصل عمليات الجهاد.. وإن تاريخ الفترة التالية لبلاد المغرب العربي يمكن تلخيصها في نشأة هذه القيادة البحرية، وجهادها ضد القوى المعتدية، وعلاقتها بالقوى الوطنية البرية الموجودة في ذلك الوقت). وقدم البحّاثة المغربي الأستاذ محمد المنوني الخلفية الثقافية والاجتماعية لذلك الصراع في بحثه (ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة)[23]، وفيه يقول (وقد أثرت هذه الحملات في سير الثقافة على العموم، ففترت الهمم، وانصرف أهل العلم إلى الجهاد أو الدعوة له بدلاً من الانقطاع للتعليم أو التعلم).

وكان مركز العثمانيين في الحوض الشرقي للبحر المتوسط ـ كما يقول الدكتور الشناوي ـ قد تدعم إلى حدٍ بعيد باستيلاء السلطان سليمان المشرع على جزيرة رودس (1522 م) وقد كانت للعثمانيين من قبل شواطىء مصر والشام والأناضول والبلقان، فكانت سيطرتهم على هذا الحوض الشرقي سيطرة قوية[24]. أما تدخلهم في الحوض الغربي فقد تم نتيجة لعدة عوامل، وقد اهتم الدكتور عبد الجليل التميمي بدراسة هذا التدخل العثماني، مستفيداً ومنوهاً بمعطيات الوثائق العثمانية، في دراسته (رؤية منهجية لدراسة العلاقات العثمانية المغربية في القرن السادس

---

(23) نشر في، أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته. تونس: مركز الأبحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، 1979 م.

(24) د. الشناوي، نفس المصدر، ص 704 ولا نجد أية إشارة للنشاط البحري في دراسة الدكتور عبد الكريم رافق «مظاهر من الحياة العسكرية العثمانية في بلاد الشام من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر» المنشورة في مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق (مارس 1980). وفي رسالة نوفان رجا الحمود (العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر) بيروت 1981، ترد إشارة موجزة إلى نشاط الموانىء في مقاومة القرصنة والتهريب، وإشارة إلى مساهمة عسكر بلاد الشام في فتح جزيرة قبرس في سنة 978 هـ ـ 1570 م. ويبدو أن انضواء بلاد الشام تحت الحكم العثماني وقربها من مركز الدولة، وفتح بلاد اليونان وجزيرتي قبرس وردوس ثم كريت قد جعل من الحوض الشرقي للبحر المتوسط بحيرة إسلامية في العصر الحديث.

وقد نشر الدكتور علي مظهر بضعة مقالات عن البحرية المصرية ف مجلة المقتطف، منها «السفن والملاحة بمصر صلاح الدين إلى نابليون» (فبراير 1934) و«الأسطول والبحرية أيام محمد علي» (نوفمبر 1935) و«موقعة نافارين البحرية» (ديسمبر 1935)، ولا نجد نشاطاً ملحوظاً لوسطول المصري في البحر المتوسط في العهد العثماني، وفي عهد محمد علي نالت البحرية المصرية اهتماماً كبيراً استكمالاً لبناء دولته الحديثة، وقد استعان بالخبراء الأجانب والبعوث العلمية إلى أوروبا لتحقيق أهدافه.

عشر)[25] ونبه الدكتور الشناوي إلى أن المؤرخين والباحثين الأوروبيين قد اعتادوا أن يطلقوا على الولايات العثمانية بالمغرب العربي عبارة (نيابات بلاد البربر) وقد قصدوا التلاعب - كما يقول - بلفظة Barbarsque وهي تطلق غالباً على الشخص غير المتخضر، وليست دلالة على سكان المغرب الأصليين. وكان المؤرخ المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال يرى أن تسمى النيابات، نقلاً عن المصطلح المصري السوري في أيام المماليك، وأطلق عليها الدكتور محمد فؤاد شكري إسم (الأوجاق)، ويخلص الدكتور عبد الجليل التميمي إلى تفضيل استعمال كلمة الإيالات المغربية للتدليل على المنطقة الممتدة من ليبيا إلى المغرب الأقصى[26] ويذهب الدكتور عبد الرحمن عبد الله الشيخ[27] إلى تأكيد أثر هذا الجهاد البحري في حوض البحر المتوسط على صياغة التاريخ الأوروبي الحديث، وهو يرى أن حركة هذا الجهاد البحري لم تكن تركية أو عثمانية فحسب، وإنما كانت حركة جهادٍ إسلامية عامة، بما انضم إليها من مسلمي الأندلس المطرودين ومسلمي شمال أفريقيا. وقد تعرض الدور العثماني في البلاد العربية إلى كثير منْ الاختلاف والجدل حوله، وهو ما اهتم بتقييمه وعرضه الدكتور عبد العزيز محمد الشناوي في كتابه الضخم (الدولة العثمانية: دولة إسلامية مفترى عليها) القاهرة 1983 م.

لقد ألقت حركة الجهاد بآثارها الملموسة على النشاط الثقافي في تلك الفترة والفترات التالية، وكان للعلماء وللمتصوفة أيضاً دور إيجابي في التوجيه المعنوي، ويقدم الأستاذ محمد المنوني في عمله (البليوجرافي) القيم الذي يعكس بحق ثراءَ المكتبة المغربية (المصادر العربية لتاريخ المغرب) الرباط 1983 م، عدداً من الأعمال المخطوطة المتصلة بموضوع الجهاد في العصر الحديث. ومنها (الحلل البهيجة في فتح البريجة - وهي مدينة الجديدة الحالية) لمحمد بن القاسم بن محمد المراكشي

---

(25) المجلة التاريخية المغربية (جويلية 1983).

(26) انظر:

- د. الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ج 1، ص 705.
- د. الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 1، ص 674.
- د. التميمي «الخليفة الدينية للصراع الإسباني- العثماني على الايالات المغربية في القرن السادس عشر» المجلة التاريخية المغربية (يناير 1978) ص 5.

(27) في المجلة التاريخية المغربية (نوفمبر 1986).

المسلماني، وكان بقيد الحياة آخر عام 1182 هـ ـ 1778 م، و (رسائل إلى المجاهدين بسبتة) وهي لنخبة من علماء فاس، كتبوها في أواسط ربيع الثاني 1132 هـ ـ 1720 م، وهي ـ كما يقول ـ تمثل لوناً مشرقاً من أدب المغرب البطولي. و (الخبر عن ظهور الفقيه العياشي بهذه البلاد وذكر سبب قيامه بوظيفة الجهاد) لعبد القاهر بن محمد بن أحمد المنيوي إملاق، كان بقيد الحياة أواخر القرن 12 هـ ـ 18 م.

وفي الجزائر، كان للاحتلال الإسباني لوهران ـ على سبيل المثال ـ أثره الملموس على العلماء، فخصَّه بعضهم بالتأليف والكتابة، وهو ما سمَّاه الدكتور أبو القاسم سعد الله في (تاريخ الجزائر الثقافي) أدباً سياسياً، وهنا نذكر كتاب (التحفة المرضية في الدولة البكداشية) لمحمد بن ميمون الجزائري، الذي يُعَدُّ وثيقة هامة عن تحرير وهران الأول في عهد الداي محمد بكداش سنة 1119 هـ ـ 1708 م[28]. وقد أفرد الشيخ عبد القادر بن عبد الله المشرفي قضية المتواطئين من الأعراب مع الإسبان ومحاكمته لهم بتأليف خاص سمَّاه (بَهْجَة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر) وأتمَّه في سنة 1178 هـ ـ 1764 م[29]. وألَّف الشيخ أحمد بن سحنون الراشدي كتابه (الثَغْرُ الجُماني في ابتسام الثغر الوهراني) وهو عن فتح وهران الثاني في سنة 1205 هـ[30]. وفي هذا القرن كتب المرحوم الأستاذ أحمد توفيق المدني كتابه المعروف (حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا 1492-1792 م) طـ2 الجزائر 1976 م، بروح مقتد.

وفي تونس، اهتم الدكتور علي الشابي ـ على سبيل المثال ـ بدراسة الطريقة الشابية التي ساهمت في الحياة السياسية نتيجة لتردي الأوضاع في آخر الحكم الحفصي، وهو ما أشار إليه في بحثه (مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية)[31] وتابعه في كتابه (العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية) تونس

---

(28) نشره الدكتور محمد بن عبد الكريم في الجزائر، 1972 م.

(29) نشره أيضاً الدكتور محمد بن عبد الكريم في بيروت (د. ت).

(30) نشره الشيخ المهدي البوعبدلي في الجزائر، 1973 م.

(31) المجلة التاريخية المغربية (يناير 1979).

1979 م[32]. وقد اصطدم هؤلاء الشّابيون بالإسبان والحفصيين، كما اصطدموا بالعثمانيين فيما بعد.

ولن نبعد عن الواقع كثيراً إذا اعترفنا بأن الفترة المبكرة من تاريخ ليبيا الحديث لا يزال يلفها شيء من الغموض والضبابية، وقد يكون في (حولية أحمد البهلول) الضائعة[33] التي حفظ لنا ابن غلبون بعض نصوصها شيء من الضوء المأسوف عليه. لقد درس المؤرخون الأوروبيون هذه الفترة في إطار تاريخ ليبيا العام، مستندين في الغالب إلى وثائق الأرشيفات الأوروبية التي لوَّنت منظورهم التاريخي بلونٍ خاص[34] وفي سنة 1952 م نشر الأستاذ عمر الباروني في طرابلس رسالة بعنوان (القديس يوحنا في طرابلس) وعاد الأستاذ محمد مصطفى بازامة إلى هذا الموضوع في كتابه (ليبيا في عشرين سنة من حكم الإسبان 1510-1530 م) طرابلس 1965 م، مشيراً إلى غلبة اعتماد الأستاذ الباروني على المصادر الأوروبية، ولكنه هو أيضاً لم يخرج كثيراً عن هذا الإطار. وينبغي أن نلتمس صورة الاحتلال الإسباني ومقاومته وصداه، بدأب وصبر، في الآثار المحلية بما فيها من كتب الفقه والنوازل والتراث الشعبي والتاريخ الشفوي، دون أن نغض النظر عن معطيات المصادر الأوروبية. ومن الطريف أن نلاحظ في هذا السياق أنَّ بتاجوراء التي تركزت فيها مقاومة الاحتلال الإسباني لاعتبارات مكانية، توجد ناحية صغيرة في بداية شاطئها من جهة الغرب، تعرف

---

(32) ويعطي المؤلف لكتابه هذا العنوان الفرعي (مدخل لدراسة الطريقة الشابية التي أقام على أسسها ابنه سيدي عرفة الشابي الدولة الشابية بالقيروان سنة 942 هـ ـ 1535 م).

(33) انظر حولها:

علي مصطفى المصراتي، مؤرخون من ليبيا ـ مؤلفاتهم ومناهجهم (عرض ودراسة). طرابلس 1977 م.

(34) انظر على سبيل المثال:

ـ شارك فيرو، الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي. نقلها عن الفرنسية وحققها بمصادرها العربية وكتب مقدمتها النقدية د. محمد عبد الكريم الوافي. ط 2، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1983.

ـ كوستانز يوبرينا، طرابلس من 1510 إلى 1850، تعريب خليفة محمد التليسي. طرابلس: الفرجاني، 1969 م.

اتوري روسي، طرابلس تحت حكم الإسبان وفرسان مالطة. ترجمة خليفة محمد التليس. طرابلس: مؤسسة الثقافة الليبية، 1969 م.

إلى اليوم باسم (إسبان أو شاطىء إسبان) وهي سبخة ذات ماءٌ أُجاج وتتصل بمرفأٍ طبيعي. ولا أجد تفسيراً لغوياً لهذا الإسم أدنى من صلته بالوجود الاسباني في طرابلس وصراعه مع الأهالي والعثمانيين الذين تمركزوا هناك. وكأنَّ تلك الناحية تمثل موقعة حربية مؤثرة أو نهاية الامتداد الإسباني نحو الشرق، ويدعم هذا الغرض ما يرويه المؤرخ الإيطالي اتوري روسّي الذي خصَّ تلك الفترة بالتأليف، عن قيام عدة حملات من طرابلس إلى تاجوراء، وفرار شيخ المدينة وانضمامه إلى الثوار[35]. وتستوقفنا هنا أيضاً تلك الملاحظة التي سجلها الدكتور عبد الهادي التازي عن مسجد مراد آغا، وهو يقول عنه إنه (أبرز معلمة تاريخية تستلفت النظر من الذين يزورون مدينة تاجوراء إلى اليوم، وهو يستحق ذلك فعلاً نظراً لضخامته ونظراً للتصميم الذي يختص به من دون سائر المساجد التي رأيناها في العالم الإسلامي، فهو في وقت واحد مسجد للصلاة، وقلعة محصنة للجهاد، فأنت تلاحظ في جانبه الأعلى ممرات تشرف من نوافذ هناك على ما حوالي المدينة)[36]. ويؤيد مقالة التازي أنَّ بئر الماء لا تزال حتى اليوم بداخل صحنه، وهو أمرٌ له دلالته عند اللزوم. وأخيراً فإنَّ بشاطىء تاجوراء أيضاً - وشمال مسجد مراد آغا تماماً - يوجد على ربوة ضريح ولي يعرف إلى اليوم باسم (سيدي أندلسي) وربما كان هذا المكان موقعاً بحرياً في هذا الثغر، اتخذ منه هذا المهاجر الأندلسي المجهول رباطاً في سبيل الله. ويذكر الشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري المتوفي سنة 1139 هـ في كتابه (الإشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات)[37] أنَّ إسم هذا الولي محمد الأندلسي، وأنه من الأقدمين، ويعطي بعض الافادات المغرقة في الصوفية عنه ولعل هذا المكان هو نفس ذلك الميناء الصغير الذي أشار إليه روسي. وإلى اتخاذه منطلقاً لسفن المجاهدين - أو القراصنة حسب منطوق عبارته[38].

---

(35) روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911 م، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، بيروت: دار الثقافة، 1974 م، ص 157، 163، 169.

(36) د. التازي، أمير مغربي في طرابلس (1143 هـ - 1731 م) الوزير الإسحاقي. (المغرب): مطبعة فضالة (د.ت) ص 146.

(37) نشره المستشرق الإيطالي روفائيل رابكس بمطبعة الولاية طرابلس سنة 1921 م، وأعادت مكتبة النجاح طبعه بالتصوير.

(38) روسي، نفس المصدر، ص 14.

وقد سبق للدكتور علي فهمي خشيم الاهتمام بحركة التصوف في أطروحته عن (أحمد زروق والزروقية: دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة) ط 2 طرابلس 1980 م، وقدم الأستاذ على مصطفى المصراتي بعض مصادر التصوف في كتابه (مؤرخون من ليبيا) طرابلس 1977 م. ويولي الباحث الأستاذ حبيب وداعة الحسناوي اهتماماً ملحوظاً للفترة المبكرة من تاريخ ليبيا الحديث[39] ويمكننا البناء على هذه الإسهامات الوطنية في دراسة تلك الفترة.

سبقت الإشارة أعلاه إلى اصطباغ ذلك الصراع بالصبغة الدينية من الجانبين، وهو ما يؤكده الدكتور عبد الجليل التميمي ببحثه (الخليفة الدينية للصراع الإسباني العثماني على الايالات المغربية في القرن السادس عشر)[40] ويعالج (باب الجهاد) في كتب الفقه الإسلامي مشروعية هذا المبدأ ومفهومي دار الإسلام ودار الحرب والأحكام المترتبة عن الحرب والهدنة والصلح والأسر ومعاملة أهل الذمة وما إليها، وهو ما درسه ـ بتخصص ـ الدكتور وهبة الزحيلي في أطروحته (آثار الحرب في الفقه الإسلامي) دمشق 1965 م. ونكتفي هنا بالإشارة إلى عملين فقهيين مغربيين يعودان إلى الفترة المبكرة من العصر الحديث، وهما (مواهب الجليل لشرح مختصر خليل) لابن عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، المتوفي سنة 954 هـ، وبهامشه (التاج والإكليل لمختصر خليل) لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمّواق، المتوفي سنة 897 هـ[41]. وقد تتسم كتب الفقه بالطابع النظري المجرد مما يقلل من أهميتها المصدرية في الدراسة التاريخية، ولكنها على أية حال تمثل المرجع القانوني للتصرفات الواجبة إزاء الأحداث آنذاك، بل تمدُّنا أحياناً ببعض البيانات

---

(39) نشير هنا إلى بحثيه «أبو عبد الله محمد علي الخروبي الفقيه الصوفي: حياته ونشاطاته الفكرية والصوفية» و«العلاقات السياسية بين طرابلس وجربة في القرن السادس عشر» المنشورين في مجلة البحوث التاريخية (يوليو 1981) و(يناير 1984).

(40) المجلة التاريخية المغربية (يناير 1978).

(41) أعادت مكتبة النجاح بطرابلس طبع هذين الكتابين المتصلين بالتصوير عن طبعة عتيقة.
وحول الحياة الفقهية في المغرب العربي آنذاك انظر:
د. محمد أبو الاجفان «العلاقات بين فقهاء المغرب العربي خلال القرون: الثامن والتاسع والعاشر هـ» نشر في كتاب: بناء المغرب العربي. تونس: مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية، 1983 م.

الواقعية، وتنفرد كتب الفتاوي أو النوازل بأهمية خاصة في هذا الجانب، لأنها أجابات وحلول مقترحة لمشاكل طارئة مستجدة في الغالب، ولعل هذا ما دعا الباحث المغربي الدكتور عبد الله العروي إلى تسميتها (بأدب الفقه المطبق الذي ازدهر في ذلك العصر)[42].

إنَّ التعامل التاريخي مع مثل هذه الوثائق الفقهية مضنٍ جداً، ولكن نتائجه مثمرة وأصيلة. وقد نالت كتب النوازل اهتماماً ملحوظاً من بعض الباحثين في الآونة الأخيرة، وفضلاً عن الشهرة الواسعة التي يحظى بها كتاب المعيار للونشريسي الفرنسي كأكبر مجموع مغربي للنوازل، واهتمام المستشرق الفرنسي جاك بيرك بدراسته التي خرج منها بعدة استنتاجات تتعلق بأحوال العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية[43] نشير إلى بحث الأستاذ سعد غراب (كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية ـ مثال نوازل البرزلي)[44]، وبحث الأستاذ محمد مزين (التاريخ المغربي ومشكل المصادر ـ نموذج: النوازل الفقهية)[45]، بل لقد اتخذ الأستاذ أحمد قاسم من النوازل مادة لرسالة علمية بعنوان (أوضاع ايالة تونس العثمانية على ضوء فتاوي ابن عظوم) مع تكملتها بالمصادر التاريخية المباشرة[46]. وقد جعل الونشريسي (نوازل الجهاد) في الجزء الثاني من المعيار حيث استغرقت نحو مائة وستين صفحة، نجتزي منها بهذا النص البحري الموجز، فقد (سئل ابن سراج عن مسلمين مأسورين بأيدي النصارى هربوا من الجفن الذي كانوا به وهو راسٍ بمرسي من مراسي المسلمين. فأجاب: الذي يترجح من جهة الفقه والله الموفقُ أنه لا يجب غرم فديتهم ولا ردُّهم، لأنَّ المراكب اليوم بالعادة تنزَّلت منزلة بلادهم ومعاقلهم، لأنهم لا يسرِّحونهم فيها ولا ينزلونهم منزلة أموالهم التي أخذوا الأمان عليها. وقد ذهب أكثر أصحاب مالك فيما ذكر ابن حبيب، إلا ابن القاسم، إلى أنهم لا يمكّنون من الرجوع بهم، ويجبرون على تركهم بالقيمة،

---

(42) د. العروي، تاريخ المغرب: محاولة في التركيب، ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط. بيروت 1977 م، ص 228.

(43) د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 123.

(44) حوليات الجامعة التونسية (1978).

(45) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (1985).

(46) نشر ملخص بحثه في المجلة التاريخية ـ جامعة دمشق (جوان 1984).

فكيف هروبهم بأنفسهم!).

ولعل الرباط وهو فرع من الجهاد، ويعني ملازمة الثغور مما يلي العدو، أدنى صلة بموضوع الجهاد البحري، لإن الثغور في الغالب بحرية، ولإنّ الحراسة وهي مضمون الرباط قد تستدعي ركوب البحر، وهو ما تقوم به سفن خفر السواحل في الوقت الحاضر. وقد اهتم المسلمون في العصور الوسطى برباطاتهم البرية والساحلية، وهنا نشير إلى مثل بريٍّ من المشرق في بحث الدكتور مصطفى على الحيارى (حياة الناس في مدن الثغور ـ مدينة طرطوس)[47] وإلى مثل بحري من المغرب في بحث الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة (الرباطات الساحلية الليبية الإسلامية)[48]. ولقد ظل واقع الثغور ماثلاً وملحوظاً في العصر الحديث، وهو ما يفسر، على سبيل المثال، تلك الصفحات التي خصصها ابن غلبون، في خاتمة التذكار التي لم تنشر، للتنويه بفضل الرباط والمرابطين ومكائد الحرب وتعبئة الجيوش، وقد جاء ذلك تبعا لقول الشاعر أحمد بن عبد الدائم الأنصاري في قصيدته المحكمة الجميلة التي بُني عليها كتاب التذكار، مخاطباً الرحالة المغربي الوزير الشرقي الإسحاقي، وقد ذمَّ طرابلس:

رويـدكَ لا تعجـلْ بـذمِّـكَ للتي ... تباهى بها الإسلامُ من غـزواتها
فـلا تهجُ أمـاً للثغـور حنـونـةً ... كفاها مـديحاً عـدُّكم هفـواتها
ويكفي أهـاليها من الفضـل أنَّها ... (رباطٌ) لمن قد قام في حجراتها[49]

وفي آخر العهد القرمانلي شهدت شواطىء طرابلس نشاطاً ملحوظاً في بناء الأبراج، وخلال هجوم سردينيا على طرابلس في سنة 1825 م أقيمت في الأبراج صلاة الجمعة[50]. وقد نسجت خيوط الزمن ثوباً آخر لكلمة (المرابط) لتلتصق في (التراث الشعبي) بذلك الوجه السلبي للتصوف، ولا نعلم اليوم بداية الاحتكاك

---

(47) مجلة ودراسات تاريخية ـ جامعة دمشق (ابريل 1981).

(48) نشر في أعمال مؤتمر (ليبيا في التاريخ) بنغازي، كلية الآداب (مارس 1968).

(49) عمار جحيدر «مجمل قضايا عن ابن غلبون: نظرة نقدية لمنهجه العلمي» مجلة البحوث التاريخية (يناير 1982).

(50) حسن الفقه حسن، اليوميات الليبية. ج 1 (1248-958هـ/ 1832-1551 م) تحقيق محمد الأسطى وعمار جحيدر. طرابلس: مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، 1984 م، ص 327.

بين كلمة (المرابط) والدروشة، وأغلب الظن أنه تمَّ في عهد من عهود الهزيمة، ففي عهدنا المنهزم ـ على مستوى الأمة ـ نُسِبَ الشهيد الصدوق المرابط سليمان خاطر إلى الجنون!.

القرصنة:

إنَّ القرصان في اللغات الأوروبية هو لص البحر، وهي في الإيطالية على سبيل المثال Corsaro، ومن دلالات جذرها اللغوي التسابق البحري، ومن الدخيل الشائع في اللهجة (الكورسه) وهي خير سلاح للّص الهارب! فمتى دخلت هذه الكلمة إلى لغتنا العربية؟ يقول الأستاذ عبد الحميد بن اشنهو[51]: (اشتدت الحروب البحرية في أيام الأخوين عروج وخير الدين، وهي حروب يطلق عليها لفظة القرصنة فكانت في الحقيقة من اختراعات الإفرنج لا العرب، وحتى الكلمة لهم لا يوجد لها مرادف في العربية إنما استعربت في القرن التاسع الهجري، وكان يسمى من يتعاطاها قرصاناً، وهم معروفون عند ابن خلدون بغزاة البحر).

وقد عثر المرحوم الدكتور عبد العزيز الأهواني بالمكتبة الأهلية بمدريد على مخطوط مبتور لرحلة سفير أندلسي مجهول، فدرسه ونشره مع التعليق عليه بعنوان (سفارة سياسية من غرناطة إلى القاهرة في القرن التاسع الهجري 844 هـ ـ 1440 م)[52]، وفي هذا النص المبكر نجد هذا السفير الأندلسي يستعمل كلمة القرصنة، ولكنه يطلقها على الأعداء، يقول السفير المجهول عن جزيرة رودس ـ قبل فتحها ـ وهي في هذا العهد شديدة الاذاية على المسلمين، وذلك أنَّ بها نحو ستة عشر جفناً غزوانياً كلها معدة للقرصنة، لا يفترون عن الإغارة في غالب أمرهم شتاءً ولا صيفاً، وجميع قراصين النصارى ـ دمرهم الله ـ ممن يواليها بتلك الجزور ـ يريد الجزر ـ والبلاد إنما تزوّدهم وجهاز أمرهم منها، وبها يبيعون أسـراهم وما يجلبون من يموال المسلمين من بر الشام وغيره، وكان فيها إذ كنّا

(51) في مقاله «الدور الذي لعبته الجزائر في القرن السادس عشر بالبحر المتوسط» مجلة الأصالة (ماي ـ جوان 1972).

(52) مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة (مايو 1954).

بها أزيد من مائتي أسير من المسلمين رمنا أن نفدى منهم شيئاً فلم نقدر، لأنَّ صاحب البلد لما سمع بذلك أمر بمنع الأسارى من الطلوع إلينا لما كان في غرضه من أن يقدمهم إلى صاحب القاهرة في هدية لعله يهادنه بها على ما بلغنا، فإنه منه في خوف شديد).

وفي هذا النص الذي تعدد عطاؤه، لا نجد متأخري الأندلسيين يستعملون هذا اللفظ الدخيل فحسب، وإنما نجدهم يتخذون منه صيغاً مولدة في لغة الكتابة، وهي (القرصنة) للمصدر، و(القراصين) للجمع. وقد يعود هذا إلى قدم الاتصال به، بالنظر إلى قربهم واختلاطهم بالافرنج وغلبة هؤلاء عليهم فيما بعد، وهو ما يمكن أن يُلتمس في كتب «لحن العامة» ونحوها بالأندلس. ومن شأن هذا اللفظ الحربي أن يشيع في بيئة المواجهة المتوترة القريبة من الأعداء. وربما كان موقع مصر بعيداً نحو الشرق وراء عدم شيوع هذا اللفظ فيها؛ إذ لا نجده لدى الشيخ يوسف المغربي المتوفي سنة 1019 هـ ـ 1611 م، في كتابه (دفع الأصر عن كلام أهل مصر)[53]، في حين دخلته كلمة أوروبية أخرى وهي (قنصل) التي قد يفسر شيوعها على ألسنة الجمهور بالعلاقات المصرية البندقية المبكرة، واتخاذ الأخيرة للقناصل[54]. واجتماع هذين اللفظين في أغلب حروفهما يذكّرنا بتلك (القرصنة السياسية) التي كان يمارسها بعض القناصل[55].

ولم يدخل العلاّمة الزبيدي هذا اللفظ في مستدركاته على القاموس في (تاج

---

(53) حققه وقدم له ونشر المخطوطة بالتصوير، مع عدد من الفهارس، الدكتور أحمد عبد السلام عواد، موسكو 1968 م.

ولم أطلع على كتاب معاصره الشهاب الخفاجي (ت 1069 هـ ـ 1659 م)، شفاء الغليل فيما من كلام العرب من الدخيل، أعاد نشره الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي في القاهرة، 1952 م.

كما أطلع كذلك على بحث الدكتور رمضان عبد التواب «اللهجة العامية المصرية في القرن الحادي عشر الهجري» المنشور في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (1937)؟

(54) حول ذلك انظر:

د. أحمد دراج «الوثائق العربية المحفوظة في دور الأرشيف الأوروبية (مصر الإسلامية)» من (أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة مارس ـ ابريل 1969). القاهرة 1970 م. ج 1، ص 124.

(55) لقد وصل روسّي إلى أحد الزعم بأن التاريخ للقناصل بمدينة طرابلس بمثابة سرد لتاريخ المدينة. روسي، نفس المصدر، ص 255.

العروس)، وفيه من الدخيل لفظة البرميل. ولم يدخل اللفظ كذلك في لغة الجبرتي في (عجائب الآثار) على قرب عهده وشيوع الدخيل لديه، استناداً إلى القراءة اللغوية للدكتور أحمد السعيد سليمان في كتابه (تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل) القاهرة 1979 م.

وفي ليبيا لم يدخل هذا اللفظ في لغة الفقيه العالم ابن غلبون في تاريخه (التذكار) في القرن الثامن عشر، استناداً إلى القراءة اللغوية للدكتور حسين عبد اللطيف في بحثه (معجم مقترح لكتاب التذكار)[56]، وقد عبر ابن غلبون بأسطول الجهاد وسفن الجهاد والسفن الجهادية. وفي القرن التاسع عشر شاعت هذه الكلمة في يوميات الفقيه حسن، وقد رددنا استعماله لها إلى ثقافته المحدودة واختلاطه بالأجانب وشيوع مثل هذه الألفاظ الأوروبية آنذاك[57].

ولست أشكُّ في دخول هذا اللفظ إلى لهجة تونس في نفس الفترة، لوحدة الظروف، ولكنني في هذه العجالة لم أتمكن من استقراء المظان. على أننا نجد المؤرخين حسين خوجة وحمودة بن عبد العزيز في القرن الثامن عشر، وابن أبي الضياف في القرن التاسع عشر، يعبرون عن النشاط البحري بمراكب الجهاد أو الأسطول[58].

وفي الجزائر عبّر مؤرخها أحمد الشريف الزهار، في القرن التاسع عشر في مذكراته[59] بمراكب الجهاد، كما عبر أيضاً بمراكب القرصان، ويبدو أنه كان في

---

(56) قدّمه إلى المؤتمر العلمي الثالث لمركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية: ابن غلبون مؤرخ ليبيا (مارس 1981) ونشر في مجلة الناشر العربي، العدد الخامس (يوليو 1985).

(57) الفقيه حسن، نفس المصدر، ص 318.

(58) انظر:

- حسين خوجه، ذيل بشائر ازيمان بفتوحات آل عثمان، تحقيق الطاهر المعموري. ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1975 م.

- حمودة بن عبد العزيز، الكتاب الباشي، تحقيق محمد ماضور، تونس: الدار التونسية للنشر، 1970 م.

- أحمد بن أبي الضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابه الدولة للشؤون الثقافية والأخبار. تونس 1963 م، ج 8.

(59) أنقذها من الضياع ونشرها المرحوم أحمد توفيق المدني، طـ2، الجزائر 1980 م.

ثقافته بين بين فجمع بين اللفظتين.

وفي المغرب الأقصى دخل هذا اللفظ وشاع بحكم الموقع، على ما نجده لدى الباحث اللغوي الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله في كتابه (تطور الفكر واللغة في المغرب الحديث) بيروت (د. ت). وفيه يقول ـ نقلاً عن بروفنسال ـ (في الوقت الذي استفحلت القرصنة في سواحل البحر الأبيض المتوسط والمحيط الإطلنطيقي كرد فعل لِطردِ الأندلسيين من مساقط رؤوسهم في الفردوس المفقود اتسع نطاق العامية البحرية).

وقد دخل هذا اللفظ في (محيط المحيط) للبستاني، وهو أول معجم عربي حديث، بيروت 1870 م، وفي (تكملة المعاجم العربية) للمستشرق دوزي، لايدن 1881 م، وأخيراً في (المعجم الوسيط) الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1960 م. وكان لفظ (القرصنة) مثالاً حديثاً لدى الباحث اللغوي الدكتور حلمي خليل في أطروحته (المولّد في العربية: دراسة في نمو اللغة العربية بعد الإسلام) ط 2 بيروت 1985 م[60]. وعرَّفه الدكتور سموحي فوق العادة في (معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية) بيروت 1974 م. وشبَّهه الأستاذ عبد الله عمر نصيف بالحرابة في الفقه الإسلامي، في بحثه (القرصنة بين الفقه والقانون)[61].

ويستخدم المؤرخون الأوروبيون هذا (الاسم) في بحوثهم وعناوين كتبهم للدلالة على نشاط الجهاد البحري الإسلامي في حوض البحر المتوسط. وقد نبَّه الدكتور الشناوي إلى أن بعض المؤرخين والباحثين العرب قد حذوا حذو المؤرخين الأوروبيين وأطلقوا على مسلمي شمال أفريقيا صفة القراصنة. وقال أيضاً (وقد تولى تصحيح هذه الفرية أو الخطأ المتعمد الشائع بعض الأساتذة، نذكر منهم على سبيل المثال الأستاذين الدكتورين جلال يحيى وصلاح العقاد)[62].

---

(60) سقط هذا اللفظ الدخيل من بحث الدكتور فؤاد حسنين على «الدخيل في اللغة العربية» المنشور في مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة (ديسمبر 1949)، ومن بحث الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي «الكلمات الدخيلة على العربية اوصيلة» المنشور في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (1976)!.

(61) مجلة الأكاديمية المغربية (نوفمبر 1986).

(62) د. الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 1، ص 675.

وقد أثار الأستاذ مصطفى عبد الله بعيو هذه المسألة (القرصنة ـ الجهاد البحري) منذ بضعة عقود في ذلك الفصل الهام الذي عقده بعنوان (لوبيا والسيادة البحرية) ضمن كتابه (دراسات في التاريخ اللوبي) الإسكندرية 1953 م. كما عاد إلى إثارتها الأستاذ عبد اللطيف الشويرف في مقدمته النقدية للترجمة العربية التي قام بها الأستاذ خليفة محمد التليسي لكتاب الأب الفرنشسكاني كوستانزيو برينا (طرابلس من 1510 إلى 1850 م) طرابلس 1969 م. ونشر أخيرا الباحث الغربي جيروم فينار مقالة بعنوان (رؤية جديدة لدراسة القراصنة المغاربة)[63]، ويدعو الباحث إلى الكشف عن المصادر الجديدة لدراسة القرصنة وإثارة الأسئلة الجديدة حولها. بل وإلى إعادة النظر في المصادر القديمة أيضاً من هذا المنظور، وربط نشاط القرصنة بالعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمغرب. وقد جاءت دراسته مركّزة على نشاط القرصنة بالمغرب الأقصى وعلاقتها بـالدول البحرية لغرب أوروبا خلال القرن السابع عشر (1603- 1674م) وملاحظاته في هذا المقال الموجز مبنية على أطروحته المشار إليها أعلاه. ويمكننا هنا أن نردد ما أثاره من أسئلة حول الموضوع بقوله: (إنَّ هذا المدخل الجديد للقراصنة المغاربة يثير أسئلةً جديدة وإجاباتها، فمثلاً ماذا كانت العلاقة بين التبادل التجاري خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر وتواصل وازدياد الغزوات القرصانية، ما مدى الترابط بين قراصنة المغرب وقراصنة الجزائر وتونس وطرابلس الأكثر قوة وعدداً، إلى أية درجة تصل تبعية الاقتصاد المحلي في بلدان المغرب لنشاط القراصنة، إلى أية درجة وصل الاندماج بين القراصنة ونشاطاتهم ومجتمعات البلدان الساحلية ودواخلها، وإلى أي مستوى وصل تأثير نشاط القراصنة على الحياة في المغرب؟).

إنَّ تقديرنا لأهمية هذه الأسئلة المطروحة وقيمتها التاريخية لا يغيِّب عن أذهاننا أنها طُرحت من منظور غربي لهذا اللون من التاريخ المشترك، فهذه الرؤية الجديدة لدراسة القرصنة ـ أو القراصنة المغاربة ـ كما تبدو من المقال تصوّرها

(63) المجلة التاريخية المغربية (يناير 1979) والعنوان اوصلي للمقال:
«NEW APPRAACHESTO THE STUDY OF THE BARBARY CORSAIRS».
وقد اعتمدت على الترجمة التي قدمها لي مشكوراً الدكتور محمد مصطفى الشركسي لهذا المقال.

وكأنها ظاهرة مغربية ـ إسلامية منفردة! دون ربطها بالجانب الآخر ومنطلقاته في هذا الصراع. فهل كانت القرصنة عامة ـ وهي في منظورنا جهاد بحري ـ عدواناً من طرف واحد... أم كانت صراعاً بين تناقض المصالح والدوافع السياسية والدينية والاقتصادية لمجتمعات متباينة على جانبي حوض البحر المتوسط والمحيط الأطلسي وغيرهما من البحار؟.

لقد أشار الباحث إلى عدد من الدوافع التي كانت وراء نشاط القراصنة المغاربة، ومنها انتهاك بعض الأوروبيين (الإنجليز والهولنديين والفرنسيين) للاتفاقيات... فما هي الدوافع المماثلة لنشاط القراصنة الأوروبيين آنذاك، وما هي الظروف التي كان يعيشها الأسرى المسلمون على الشواطىء الأوروبية، وما مدى ارتباط نشاط القراصنة الأوروبيين والأساطيل الأوروبية فيما بعد بتوجيه الكنيسة وسياسة الاستعمار؟.

ويعطي المستشرقان جب وبوون تفسيراً لزيادة انتشار القرصنة بالبحر المتوسط بقولهما (وإذا ما كانت القرصنة قد غلبت على البحر المتوسط أكثر منها في أي مكان آخر، فإنما مرجع ذلك إلى أن هذا البحر كاد يكون منطقة لا تتبع أحداً ما بين الممتلكات المسيحية ودار الإسلام، وكل منها يعتبر نفسه في حالة حرب مستمرة مع الآخر، الأمر الذي ترتب عليه إمكان تبرير الهجمات على تجارة العدو على الأقل باعتبارها عمليات مشروعة)[64].

ويقول الدكتور عبد الجليل التميمي (كان مدلول لفظة القرصان محقراً جداً، وهو الشخص الذي لا يشغله إلا الاستيلاء على الغنائم والانقضاض على البواخر وتدمير سواحل العدو وفرض العبودية على الأسرى. إن هذا التفسير غير عادل تماماً، لأنه ينكر على الطرف المقابل أن تكون لديه دوافع نبيلة توجّه حركته، وهو في نفس الوقت يرفض الرؤية الشاملة للمشاكل والنظرة التكاملية للتدخل العثماني في هذه القضايا العامة)[65] وأخيراً يقول الدكتور صلاح الدين

---

(64) هاملتونجب، هارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، مراجعة د. أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، 1971، ج 1، ص 132-131.

(65) د. التميمي «الدولة العثمانية وقضية الموريسكيين» المجلة التاريخية المغربية (نوفمبر 1981) ص 188.

حسن السوري (أما تفسير الأعمال العسكرية البحرية التي تقوم بها بلاد الشمال الأفريقي بما في ذلك طرابلس بأنها نوعٌ من القرصنة، فهو تفسير تعسفي، لا أساس له من الوجهة القانونية الدولية. لأنّ القرصنة في القانون الدولي، السائد في ذلك الوقت، هي أعمال النهب والسلب والسرقة التي تمارسها سفن في عرض البحر لا تنتمي رسمياً إلى دولة معينة ـ وهي التي عنتها اتفاقية أكس لاشابل في سنة 1818 م. أما هذا النوع من العمليات البحرية فيدخل في نظرنا تحت حرب السفينة المسلحة Privutere التي تحمل علم دولة معينة وتستخدم في مهاجمة سفن الأعداء، خاصة التجارية منها في أثناء الحرب. وقد مارست هذه الحرب معظم الدول الأوروبية كما مارستها الولايات المتحدة نفسها، واستمر الاعتراف بمشروعيتها إلى أن ألغيت في إعلان باريس سنة 1856 م، وفقدت بذلك سندها القانوني)[66].

الأسرى:

يتحدث المؤرخون الأوروبيون المعنيون بتاريخ شمال أفريقيا كثيراً عن الأسرى المسيحيين المعذبين في سجونهم الخاصة التي عرفت في طرابلس على سبيل المثال باسم الحمامات، ويقول الأستاذ خليفة محمد التليسي (إنّ هذه الكلمة من الاصطلاحات التي جاء بها الأسرى أنفسهم وشاعت في أوساطهم، ولم تكن تعرف بهذا الإسم، فالعرب كانوا يطلقون عليها الزنزانة. وهي نوع من المعتقل الخاص بالأسرى وكان أول من أنشأ هذا الضرب من المعتقلات الأوروبيون أنفسهم، ونقلها عنهم بحارة سلا والجزائر وتونس وطرابلس)[67]، وقد نالت مخطوطة الجراح الفرنسي جيرارد، الذي ظل أسيراً نحو ثماني سنوات بطرابلس في أوائل النصف الثاني من القرن السابع عشر، مشهرة خاصة بين المصادر الأوروبية المخطوطة المتعلقة بتاريخ طرابلس. ونقل عنها كثيراً المؤرخ الفرنسي شارل فيرو[68]

---

(66) د. صلاح الدين حسن السوري «المواجهة الليبية الأمريكية 1801-1806/ إعادة قراءة» مجلة كلية التربية (طرابلس) العدد 18 (1983-1984) ص.

(67) التليسي، حكاية مدينة: طرابلس لدى الرحالة العرب والأجانب. ليبيا ـ تونس: الدار العربية (د.ت) ص 91.

(68) فيرو، الحوليات الليبية (مصدر سبق ذكره).

والمؤرخ الإيطالي اتورى روسّي[69] في مواضع متفرقة من كتابيهما عن تاريخ ليبيا وقدم لها الأستاذ خليفة محمد التليس تلخيصاً وافياً في كتابه (حكاية مدينة). كما قدم الدكتور عبدالكريم أبو شويرب ترجمة ليوميات الطبيب الأمريكي جوناثان كودري الذي ظل أسيراً بطرابلس بضعة سنوات في أوائل القرن التاسع عشر[70]. وبين هذين التاريخين نجد الكثير من الإشارات إلى الأسرى الأوروبيين. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا تلقائياً؛ ما هي الظروف التي كان يعيشها الأسرى المسلمون على الشواطيء الأوروبية؟ ولئن كان سرفانتس قمة الأدب الإسباني أسيراً في الجزائر خمس سنوات إلى أن افتدى في سنة 1580 م[71]، فلقد كان الفقيه العالم محمد بن أبي الفضل خروف التونسي قبل ذلك أيضاً أسيراً بإسبانيا نحو ست سنوات إلى أن افتدى سنة 947 هـ - 1536 م[72].

لقد ألقى المؤرخ الإيطالي الأستاذ سلفاتوري بونو- وهو متخصص في التاريخ المغربي- بعض الأضواء على ذلك السؤال في معالجته الموجزة لحالة الأسرى هنا وهناك، في محاضرته (العلاقات بين الجزائر وإيطاليا خلال العهد التركي)[73] ويقول بونو في محاضرته (ولئن وجد في الأرض المغربية عبيد مسيحيون فلقد كان أيضاً عبيد مسلمون يقيمون داخل البلاد المسيحية، إنّ المعلومات عن هؤلاء قليلة في كتب مؤرخي القرون الماضية). وينقل عن أحد الدارسين القدامى قوله (أمّا فيما يخص العبيد المسلمين الذين عندنا، فلا يوجد مؤرخ واحد يلجأ إليه لأخذ معلومات أو إقامة مقارنات فكلهم قد تحفظوا وسكتوا عن أشياء يعرفونها. وهكذا أصبحت هذه الأشياء، على مر الأيام، غامضة ومجهولة).

---

(69) روسّي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911 (مصدر سبق ذكره).

(70) جوناثان كودري، يوميات الطبيب كودري في قلعة طرابلس الغرب (1805-1803) تعريب وتعليق الدكتور عبد الكريم أبو شويرب. طرابلس: مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، 1982 م.

(71) د. الطاهر أحمد مكي «ثرفانتس قمة الأدب الإسباني كان أسيراً في مدينة الجزائر» مجلة الأصالة (ماي - جوان 1972).

(72) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982 م، ج 2، ص 193.

(73) عرّبها الأستاذ أبو القاسم بن تومي، ونشرها في مجلة الأصالة (جانفي، ومارس - أفريل 1972).

ويعقب بونو على ذلك بقوله (لقد مضى على هذا القول مائة سنة وإلى اليوم لم نَرَ عالماً آخر تعرض لهذا الموضوع في جملته، وها أنا استناداً إلى بعض المراجع لمؤلفين قدماء ومعلومات التقطها (من) هنا وهناك من مصادر مختلفة غير مطبوعة، أحاول الحديث عن وجود المسلمين المغاربة ببلاد إيطاليا وعن طرق معيشتهم..).

ويشير المؤرخ الإسباني الدكتور ميكال دي ايبالزا إلى (وجود وثائق أخرى مملوءة بالأخبار حول الحروب بين المغاربة والإسبان أو حول افتداء الأسرى أو حول العلاقات التجارية القائمة في حوض البحر الأبيض المتوسط) في مقاله الأرشيفي الموجز (بعض الوثائق الإسبانية المتعلقة بتاريخ المغرب العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر/ الثاني عشر والثالث عشر من الهجرة)[74].

إنَّ الاهتمام الملحوظ لبعض ملوك المغرب في العصر الحديث بإيفاد السفراء لافتداء الأسرى المسلمين من أوروبا يؤكد كثرتهم وما كانوا عليه من سوءِ حال. وهنا نجد في أدب الرحلات ما كان متصلاً بهذا الجانب. ومنها (رحلة الوزير في افتكاك الأسير) لمحمد بن عبد الوهاب الغساني الأندلسي ثم الفاسي إلى إسبانيا في سنة 1102 هـ (1690-1691 م)[75]، ورحلة أحمد بن المهدي الغزال إلى إسبانيا أيضاً في سنة 1180 هـ - 1766 م بعنوان (نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد)[76]، ورحلة محمد بن عثمان المكناسي إلى إسبانيا كذلك في سنة 1193 هـ - 1779 م بعنوان (الأكسير في فكاك الأسير)[77]، ورحلته إلى مالطة ونابولي في سنة 1195 هـ - 1781 م بعنوان (البدر السافر في افتكاك الأسارى من يد العدو الكافر)[78]. وذلك فضلاً عن نشاط غيرهم من السفراء من المغرب، ومن الايالات المغربية ممن لم يدونوا رحلاتهم، مع ضرورة الرجوع إلى الأرشيفات الأوروبية لاكتشاف

---

(74) مجلة اوصالة (ديسمبر 1977).

(75) محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983 م، ج 1، ص 191-190: (والرحلة من منشورات مؤسسة فرانكو بالعرائش 1940).

(76) أحمد الشتيبوي «اهتمامات الغزال من خلال رحلته» حوليات الجامعة التونسية (1986).

(77) حققه وعلق عليه الأستاذ محمد الفاسي. الرباط: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1965 م.

(78) مقدمة المحقق في المصدر السابق.

المزيد مّما يتصل بالأسرى المسلمين من الوثائق.

أمّا على المستوى الفردي فقد نعثر أحياناً بين الوثائق المحلية على عقود لافتداء الأسرى، ومنها عقد افتداء (الحاج محمد ولد صبرة الأسير بمالطة.. بتاريخ أوائل صفر 1089 هـ ـ1678 م)[79]، وعقد افتداء (الفقيه علي بن موسى بن يونس اليجيني الفرطاني الأسير بجزيرة مالطة.. بتاريخ أواخر ربيع الآخر 1109 هـ ـ1697 م) وهنا ننشر هذه الوثيقة[80]، وهي مبتورة من أسفل:

وجه الوثيقة:

(الحمد لله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد التزم المكرم الفقيه سعيد بن موسى بن يونس اليجيني الفرصطاني للفقيه المكرّم موسى بن علي بن خاطر البروني ضمان جميع ما يفتدي به (أخاه)[81] الفقيه علي بن موسى من أيدي النصارى ـ دمرهم الله ـ بجزيرة مالطة ـ أذلّها الله ـ لماله وذمته، وأن الفقيه موسى المذكور يحتال على إخراجه بأي وجه يوصله إلى ذلك، فإن منَّ الله تعالى على الفقيه علي وقدم سالماً إلى طرابلس فالله يسهّل عليه بالخلاص، وإن وقع عليه (أمر) من أمور الدنيا بعد ضمانة عمنا الفقيه موسى وقبل وصوله إلى بلد الإسلام فجميع ما ضمن)؟[82].

ظهر الوثيقة:

ضمانة الفقيه علي بن موسى الفرسطاني[83] الحمد لله تعالى أشهد على نفسه بنفسه من ذكر اسمه عقب التاريخ أنّه برأ عمنا[84] علي بن موسى

(79) نشرت هذه الوثيقة في مقالي «سجلات المحاكم الشرعية مصدر لتاريخنا الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث» مجلة تراث الشعب (يناير ـ مارس 1981).

(80) عثرت على هذه الوثيقة مؤخراً بقرية فرسطة الجميلة، من قرى الجبل الغربي، مساء الثلاثاء (8/4/1986) لدى إحدى الأسر مختبئة بين عدد من وثائق التملك! وأود هنا أن أشكر اوستاذ أحمد مسعود العزابي على تعاونه المثمر معنا خلال الرحلة العلمية لمركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي آنذاك.

(81) آخر هذه الكلمة مبتور في الأصل.

(82) نهاية الوثيقة المتورة ـ من الوجه. وعلى وجه الوثيقة بطرتها اليمنى عبارات ناقصة أيضاً.

(83) عنوان الوثيقة في سطر مستقل بأعلا الظهر.

(84) هذه أقرب قراءة للكلمة، وبها يستقيم المعنى.

الحمد لله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد

التزم المكرم الفقيه سعيد بن موسى بن بونسيم

البجيشي [illegible] للفقيه المكرم موسى بن علي

بن خالطي البرهوتي ضمان جميع ما يفتديه به اخوه

الفقيه علي بن موسى من ايدي النصارى دمرهم

الله بجزيرة مالطة الى ان يصل اليه [illegible]

وان الفقيه موسى المذكور يحتال على اخراجه

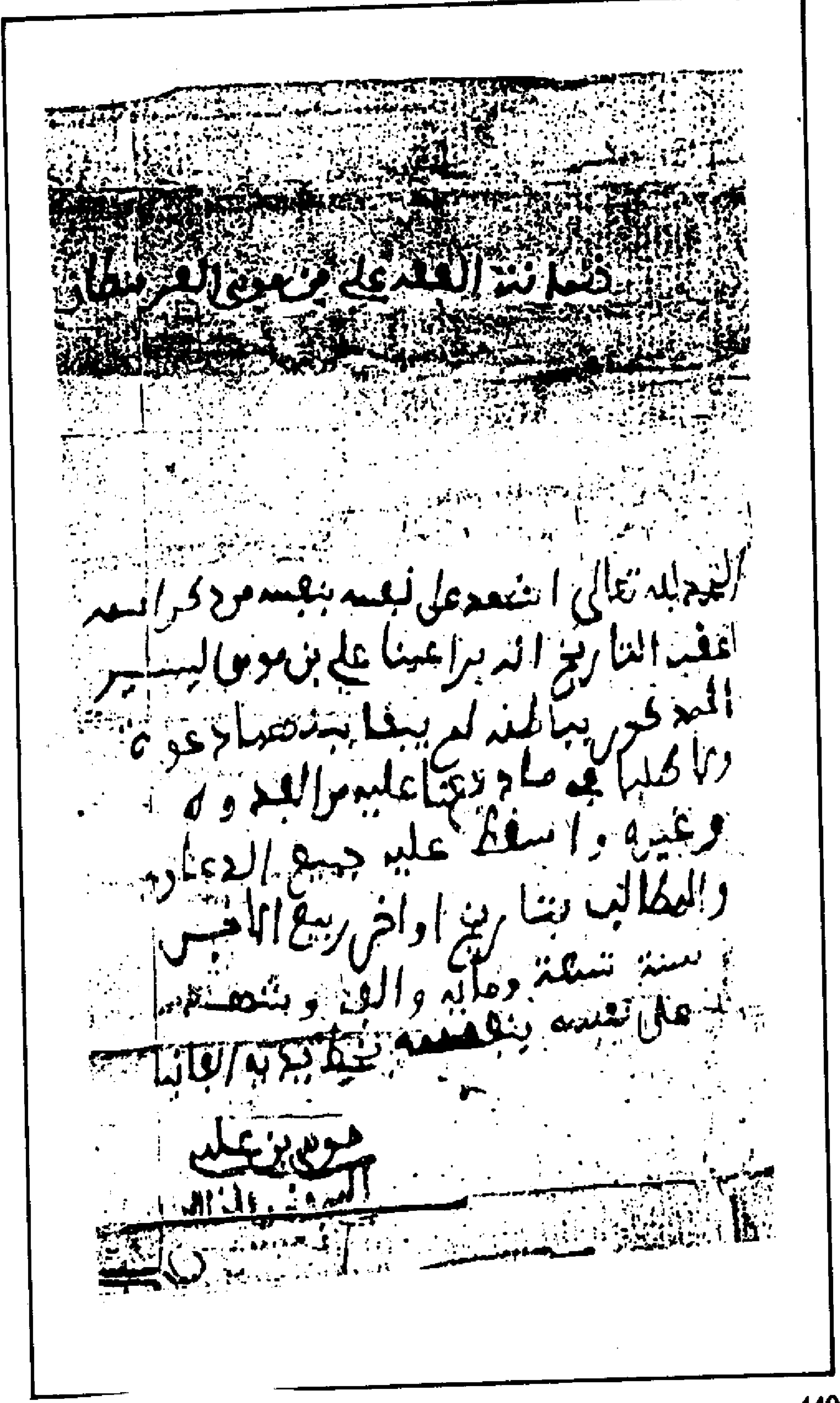
باي وجه يوصله الى ذلك فان [illegible]

على الفقيه علي وفي [illegible] فالتزم

[illegible] عليه [illegible] وان وقع عليه [illegible]

من امور الدنيا بعد [illegible] عمه الفقيه موسى

وقبل وصوله الى بلده [illegible] بجميع ما ضمنه



الحمد لله تعالى اشهد على نفسه بنفسه من ذكر اسمه
عقب التاريخ انه برا عينا علي بن موسى اليسير
المذكور بانه لم يبقا بذمته ما دعوه
وما طلبا به ما دعيتها عليه من العدوه
وغيره واسقط عليه جميع الدعاوى
والمطالب بتاريخ اواخر ربيع الاخر
سنة تسعة ومايه والف وشهد
على نفسه بنفسه بخط يده / اقانا

موسى بن علي

اليسير[85] المذكور بباطنه لم يبقى (كذا) بينهما دعوة ولا طلبا (كذا) في ما دفعنا عليه من الفدوة وغيره، وأسقط عليه جميع الدعاوي والمطالب بتاريخ أواخر ربيع الآخر سنة تسعة وماية وألف. وشهد على نفسه بنفسه بخط يده الفانية.

موسى بن علي

(البروني)

ومحمد بن يوسف

وسليمان بن أحمد[86].

وقد برز اليهود في هذا الميدان كوسطاء في تحرير الأسرى وإطلاق سراحهم من الجانبين. وتأسست لهذا الغرض منظمات يهودية في بعض المدن الأوروبية[87].

إنَّ مثل هذه المحاور الموضوعية حول الجهاد البحري - القرصنة وآثارهما العميقة تدعونا مجتمعة إلى تجديد دراستها وتقويمها وتصحيح مفاهيمها، وهنا نؤمِّل من مراكز البحث التاريخي القائمة على الشاطئين الجنوبي والشمالي لحوض البحر المتوسط أن تتبنى دراسة هذه المسألة التاريخية المعقدة من منظور شمولي، وفي حوار علمي نزيه منفتح يرتفع فوق إحَنِ الأمس[88].

---

(85) اليسير: الأسير، بإبدال الهمزة ياءً (في اللهجة).

(86) الاسمان الأخيران بأسفل الورقة بخط مغاير.

[دونت هذه الملاحظات بدفتر الرحلة عند الاطلاع على الأصل هناك].

(87) عمر علي بن اسماعيل، انهيار حكم الأسرة القرمانلية في ليبيا (1795-1835 م). طرابلس: مكتبة الفرجاني، 1966 م، ص 191.

(88) عقدت بالمملكة المغربية في أواخر شهر (ابريل 1986) ندوة حول موضوع (القرصنة والقانون الأممي) أُلقيت فيها جملة من البحوث والدراسات المتنوعة، بين التاريخ والشريعة والقانون الدولي، نذكر منها البحوث التاريخية التالية: «ألف عام من كفاح المغرب ضد القرصنة في البحر الأبيض المتوسط» لوستاذ عبد العزيز بن عبد الله، و«موقف المغرب من القرصنة في العصر الوسيط» لوستاذ عبد الهادي التازي، و«محاربة محمد الثالث للقرصنة البحرية» للأستاذ محمد الفاس، و«قرصنة التاريخ» للأستاذ عبد الوهاب بن منصور الخ. وتشير مجلة الأكاديمية المغربية (نوفمبر 1986) إلى أن أعمال هذه الندوة ومناقشتها تحت الطبع في كتاب مستقل.

موقعة البزاخة

الدكتور
زهير القريب
باريس

درس المؤلف حرب الردة من خلال موقعة البزاخة الحاسمة التي تمثلت في خطورة تلك الحرب التي هددت الوجود الإسلامي في المدينة ذاتها. فقبائل الأطراف في بلاد العرب رفضت الإسلام كنظام سياسي ورأت في الزكاة جزية يتضمن دفعها الإصغار والإذلال، ولكنها خضعت للرسول بعد غزوة تبوك قبولاً للأمر الواقع؛ فما أن سمعت بوفاته حتى شقت عصا الطاعة بل وعملت على مهاجمة الإسلام في عقر داره مؤملة القضاء عليه قضاءً مبرماً. ولكن أبا بكر رفض مختلف الاجتهادات وأصر على مواجهتها ومحاربتها ونقل وطيس القتال إلى ديارها. فكانت موقعة البزاخة المذكورة إحدى المواقع الحاسمة.

أبرزت الدراسة قوة العصبية القبلية في تلك المناطق عندئذ ومقدرة أبي بكر السياسة في التعامل معها بمحاولة التفريق فيما بينها وفك تحالفاتها، كما وضحت ثراء تجربته وعمق تفكيره وبعد نظرته وقدرته على تقدير المواقف والتصرف وفقاً لمعطياتها حيث تدارك الأمر في الوقت المناسب واختار أحسن القادة شجاعة وخلقاً والتزاماً ووجههم التوجيه الصحيح.

أما الموقعة ذاتها فرغم التمهيد لها والاحتياطات والاستعدادت المسبقة فإنها لم تكن سهلة هينة ـ كان الخصم طليحة بن خويلد الأسدي الذي ادعى النبوة ذا مكانة مرموقة في عشيرته استطاع أن يعقد تحالفاً مع عشائر أخرى واستعد للمواجهة والقتال بخطة وانتظام. وفي المقابل كان خالد بن الوليد الذي استطاع بعبقريته العسكرية وإيمانه العميق وجسارته النادرة النظير أن يستدرك الأمر في الوقت المناسب فينتزع لنفسه ولجنده وللإسلام النصر الذي كان بداية النهاية للارتداد في الجزيرة العربية.

أعتقد بأن الدراسة الملخصة أعلاه دراسة جيدة وهامة ومفيدة أخضعت للبحث ظاهرة هامة وخطيرة استفحلت إثر وفاة النبي وكادت تقضي على الإسلام في مهده وهي ظاهرة الارتداد ـ وهي على خطورتها لم تنل حظها المناسب من العناية. وجاءت دراستها هنا من خلال إحدى مواقعها الحاسمة التي قدمت في إطارها التاريخي باستحضار مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والعسكرية ـ منبهة بصورة عملية إلى أن ظاهرة الردة شأنها شأن الكثير من الظواهر والوقائع والأحداث التي نمر بها مروراً عابراً في التاريخ الإسلامي في حاجة ماسة إلى إعادة النظر فيها ودراستها الدراسة العلمية المنهجية من أجل استجلاء حقيقتها ووضعها في مكانها الصحيح من تراثنا.

اعتمد المؤلف في دراسته على جملة من المصادر والمراجع والدراسات تراوحت بين كتب التراث التي تعتبر مصادر أولية والدراسات التاريخية المعاصرة وكتب السير الذاتية وبعض الكتابات الأدبية، وكان موفقاً في استخدامها.

وأعد دراسته بأسلوب جيد ولغة علمية، مستبعداً العبارات الحماسية العاطفية التي من شأنها أن تشكك في موضوعيته. لقد تخللتها بعض الأخطاء اللغوية وهي قليلة نادرة يمكن تداركها بتحويلها إلى مصحح لغوي لتصحيحها، وربما يعني نفس المصحح بالرسم الإملائي فيما يتعلق بوضع الهمزة المسبوقة بحرف ساكن أو متحرك وهي مسألة اجتهادية وتشكل في نهاية الأمر مسائل شكلية هامشية.

صلاح الدين حسن السوري
عضو هيئة التدريس بكلية التربية
جامعة الفاتح ـ طرابلس

موقعة البزاخة

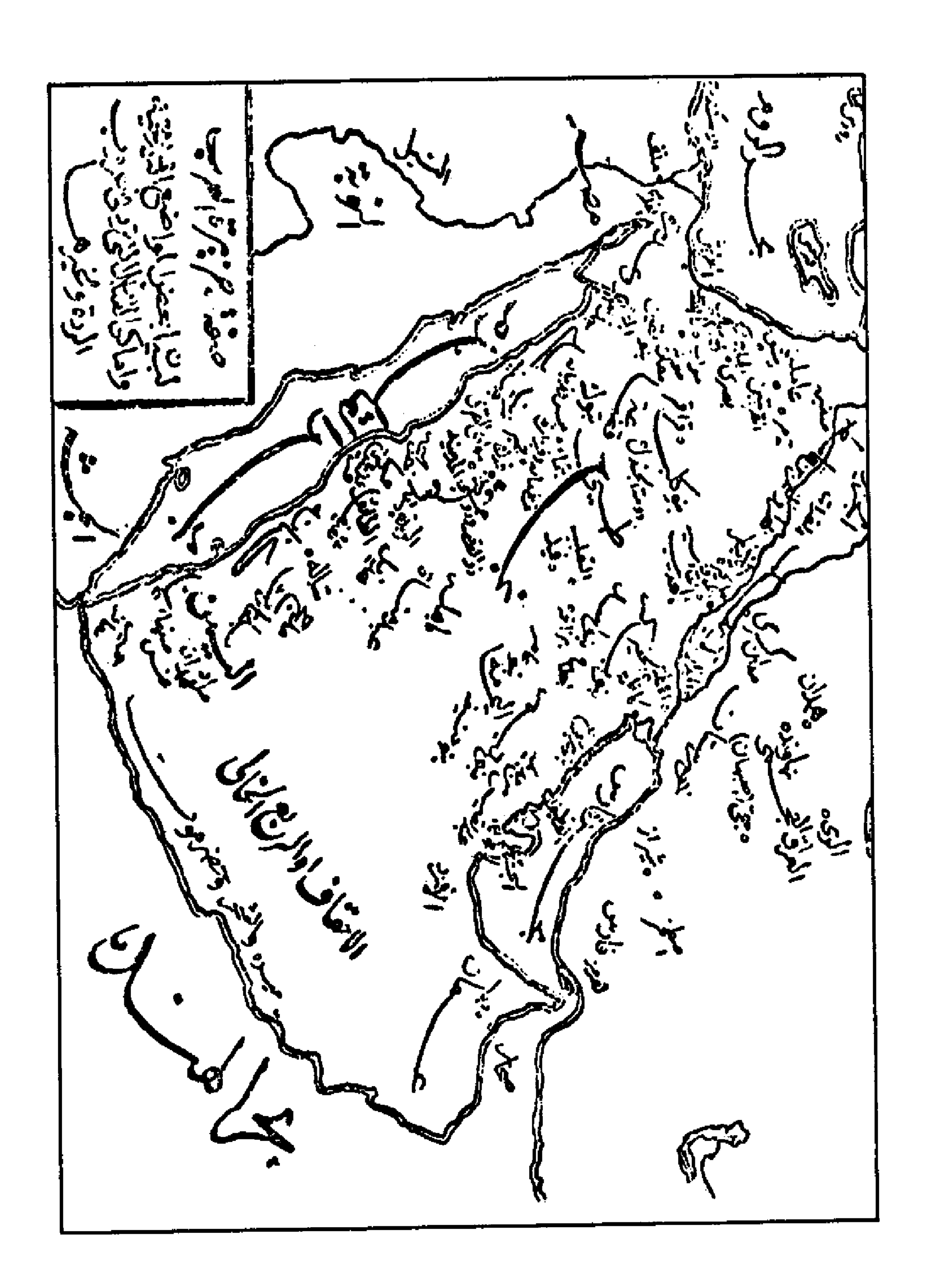
كان للسرايا والغزوات التي قام بها المسلمون في حياة الرسول ﷺ، ونحفي بالذكر منها الحملة الكبرى التي وجهها الرسول بقيادته إلى تبوك في العام التاسع للهجرة وهي حملة لم تشهد بلاد العرب لها مثيلاً من قبل، أعظم الأثر في بسط سلطان المدينة على معظم قبائل العرب في شبه الجزيرة العربية، ولم تلبث هذه القبائل أن أرسلت وفودها في العام التاسع معلنة خضوعها لدولة المدينة، على أن خضوع قبائل الأطراف لسلطان المدينة لم يكن عميقاً في جذوره، مكيناً في أسسه، ولم تكن هذه القبائل تخضع لسلطان المدينة إلا لما تبين لها تصميم النبي ﷺ، وتمسكه بفكرة توحيد الأمة العربية كلها في ظل الإسلام. فقبلت أن تعترف بهذا السلطان طالما كان هذا الوضع مرهوناً بحياة الرسول ﷺ، ثم إن ما فرضه الإسلام من الزكاة على المسلمين أوجد نوعاً من الإحساس بالإذلال والتصاغر عند هذه القبائل لم تألفه قط على الرغم من أن الإسلام لم يعتبر الزكاة جزية أو أتاوة يدفعها المغلوب، وإنما اعتبرها صدقة، وعلى الرغم من أن رسول الله ﷺ لم يحد من الشعور بالاستقلال الذي كانت هذه القبائل تنعم به فترك لها كيانها[2] فلم تفقد بدخولها في الإسلام شيئاً من حريتها، ولم يكن سلطان المدينة يتجاوز العهود التي ارتبطت بها هذه القبائل مع الرسول ﷺ، ووجود ممثلين للمدينة في هذه القبائل للإشراف على جمع الزكاة، كل ذلك لم يمنع هذه القبائل من أن تكتم سخطها على هذا الوضع وأن تتحين الفرصة المناسبة لقطع ما كان يربطها سياسياً بالمدينة، فتطرد عمال الصدقات، وتنبذ الطاعة، وتتنصل من التبعية.

ولم يكن عدد كبير من عرب الأطراف قد اعتنقوا الإسلام عن إيمان راسخ به وفهم عميق لأصوله، وإنما هيبة وخوفاً مما يصيبها من الردع، أو لمجرد التبعية لرؤسائهم، ولم يكن رسول الله ﷺ يشترط عليهم للإسلام سوى تطبيق قواعده

---

(1) بزاخة: ماء لبني أسد بالقرب من مكة، معجم البلدان جـ 2 ص 161 ياقوت، والطبري: تاريخه: جـ 3 ص 228.

(2) عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص 42 عبد العزيز سالم: تاريخ الدولة العربية: ص 436.



وهي النطق بالشهادتين وأداء الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم وأخيراً الحج لمن تيسر له القيام به، ولذلك لم يتمكن الإسلام في قلوب الكثير من العرب وخاصة البدو أو الأعراب[3] الذين لم يعمر الإيمان قلوبهم، ولم يألفوا ما جاء به الإسلام من تعاليم ومثل أطاحت بالمثل الجاهلية، وكانوا يعتقدون أن الأوضاع الجديدة في الجزيرة العربية موقوتة بحياة رسول الله، فلما توفي ﷺ تجرأوا على إعلان خروجهم على سلطان المدينة، وارتدوا عن الإسلام كنظام سياسي وليس إلى الوثنية التي قضى عليها الإسلام قضاء مبرماً.

ولم يكن من السهل على قبائل العرب التي دخلت في الإسلام وأعلنت خضوعها لدولة الرسول في المدينة أن تنسى في أمد قصير عصبياتها القبلية التي جهد رسول الله ﷺ على إذابتها وتشكيل أمة عربية إسلامية أكدتها نصوص صحيفته[4]، ولم تكن هذه القبائل لترضى بتفوق قريش وزعامتها عليها واستمرار هذه الرئاسة بعد وفاة الرسول ﷺ كنوع من الوراثة التي لم يألفها العرب[5] قط.

ولم تكن حركة الردة في جوهرها حركة دينية بقدر ما كانت في الواقع حركة سياسية وضحت فيها العصبيات القبلية[6] وكان طليحة بن خويلد الأسدي[7] ممن تكذب فادعى النبوة في حياة النبي ﷺ والتف حوله جمع من طغام قومه وسفهائهم، فوجه إليه النبي ﷺ ضرار بن الأزور وأمره بالقيام مع من استطاع من المسلمين على كل من ارتد فأشجوا طليحة وأخافوه، وضعف أمره حتى لم يبق

(3) اليعقوبي: كتاب البلدان: جـ2 ص129 ابن الأثير: الكامل في التاريخ: جـ2 ص348.

(4) انظر كتاب تاريخ الدولة العربية للسيد عبد العزيز سالم من صفحة 349 -354.

(5) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة: ص12.

(6) الطبري: تاريخه: جـ3 ص217 ابن الأثير: الكامل في التاريخ: جـ2 ص341.

(7) طليحة بن خويلد الأسدي: قدم مع وفد أسد بن خزيمة على النبي ﷺ سنة تسع للهجرة فأسلم، فلما رجع ورجعوا تنبأ طليحة في حياة النبي ﷺ فأرسل إليه ضرار بن الأزور ليقاتله، وبعد وفاة الرسول ﷺ عظم أمر طليحة وأطاعه الحليفان أسد وغطفان وكان يزاعم أنه يأتيه جبريل بالوحي، فأرسل إليه أبو بكر (رضي الله عنه) خالد بن الوليد فقاتله وقضى على فتنته فانهزم طليحة إلى الشام وبقي هناك حتى توفي أبو بكر، ثم خرج محرماً في خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأسلم إسلاماً صحيحاً وجاهد الفرس في القادسية وغيرها جهاد الأبطال المغاوير، لقد كان طليحة من أشجع العرب وكان يعد بألف فارس: ابن حجر: الإصابة: جـ3 ص296 وابن الأثير: أسد الغابة: جـ3 ص65 وابن عبد البر: الاستيعاب: جـ2 ص773.

إلا أخذه سليماً إلا أن ضراراً ضربه ضربة بالسيف فنبا عنه فشاع بين الناس أن السلاح لا يحيك فيه فتزايد جمعه وكثر أتباعه وفيما هم على ذلك، نعي النبي ﷺ فعظم أمره وتفاقم، وسجع الأكاذيب[8] وادعى أن جبريل يأتيه وأمرهم أن يعبدوا الله قياماً وأن يتركوا السجود في الصلاة، وظاهره كثير من العرب للعصبية، ولذا فإنا نجد أكثر أتباعه من أسد وغطفان وطيء وعبس وذبيان ومن لف لفهم، ومن هذه القبائل من هو في حلف مع قبيلة أخرى أو يجمعها بسواها أب واحد[9].

صمم أبو بكر الصديق منذ اليوم الذي بويع فيه بالخلافة على أن ينتهج نهج رسول الله ويترسم خطاه ويسلك السبيل التي سلكها في سبيل نشر الإسلام وتوحيد أمة العرب دون أن يخاف وهناً ولا حيرة ولا جبناً، وعلى الرغم من ثقل المهمة التي تحمل تبعتها، فقد آل على نفسه ألا يتساهل في أمور الدين ولا ينحرف عن سواء السبيل مهما كلفه ذلك من تضحيات، وقد عبر عن ذلك في خطبته في اليوم الأول الذي تمت فيه بيعته فقال:

«ولقد قلدت أمراً عظيماً ما لي به طاقة ولا يد، ولوددت أني وجدت أقوى الناس عليه مكاني، فأطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم». ثم بكى وقال: «اعلموا أيها الناس أني لم أجعل لهذا المكان أن أكون خيركم ولوددت أن بعضكم كفانيه، ولئن أخذتموني بما كان الله يقيم به رسوله من الوحي ما كان ذلك عندي، وما أنا إلا كأحدكم، فإذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني وإن زغت فقوموني. . .»[10].

وهكذا لم يكن أبو بكر على استعداد للتساهل في أمر من أمور الدولة والدين، عندما ظهرت حركة الردة، وصمم على محاربة المرتدين وعدم مهادنتهم في الوقت الذي أنفذ حملة أسامة بن زيد إلى مقصدها تلبية لأمر سول الله قبل وفاته.

---

(8) من ذلك قوله: «والحمام واليمام والصرد الصوام قد ضمن قبلكم بأعوام ليبلغن ملكنا العراق والشام» الطبري: تاريخه: جـ 3 ص 260.

(9) كان بين بني أسد وغطفان وطيء حلف في الجاهلية: الطبري: جـ 3 ص 257.

(10) ابن قتيبة: المرجع السابق: ص 19.

وعندما شرع أسامة في الرحيل ارتد عامة العرب وخاصتهم إلا قريشاً وثقيفاً[11]. فأبدى جماعة من المسلمين اعتراضهم على تسيير حملة أسامة بن زيد في وقت انتفض فيه العرب على سلطان المدينة، ونصحوه بإبقاء الجيش، فأجابهم أبو بكر: «والذي نفسي بيده لو ظننت أن السباع تختطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر به النبي ﷺ ولم لم يبقَ في القرى غيري لأنفذته»[12].

كان طليحة بن خويلد الأسدي الذي تنبأ في أواخر حياة الرسول ﷺ قد كثر أتباعه بانضمام أسد وغطفان وطيء وكنانة وفرقهم في نواحي أراضيهم. فأقام فريق منهم في ذي القصة التي تقع على مسافة قريبة إلى الشرق من المدينة، بينما عسكر فريق آخر من بني مرة في الأبرق، وأرسلوا إلى المدينة وفداً منهم يبلغ أبا بكر باستعدادهم لبذل الصلاة ومنع الزكاة، وأشار جماعة من المسلمين على أبي بكر بقبول ما عرضه المرتدون عليه، وقالوا: «اقبل منهم يا خليفة رسول الله، فإن العهد حديث والعرب كثير، ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب، مع أننا سمعنا رسول الله ﷺيقول: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» فقال أبو بكر: «هذا من حقها لا بد من القتال» فطلب القوم من عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يخلو به عله يعدل عن عزمه فيقبل من المرتدين الصلاة ويعفيهم من الزكاة، فلما حدثه عمر في ذلك ورجاه أن يفتر عن قتالهم وقال له: «يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم فإنهم بمنزلة الوحش» فرد عليه أبو بكر بقوله: «رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك جباراً في الجاهلية جوازاً في الإسلام؟ بماذا عساي أن أتألفهم، بشعر مفتعل أو بسحر مفتري؟ هيهات هيهات»[13] ثم قال: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه ولو لم أجد أحداً أقاتلهم به لقاتلتهم وحدي حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين، وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث: شهادة أن لا إله إلا الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فوالله الذي لا إله إلا هو لا أقصر

---

(11) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص 221.
(12) ابن الأثير: المرجع السابق: جـ2 ص 342.
(13) السيوطي: تاريخ الخلفاء: ص 68.

دونهن»[14]. وعلى هذا النحو عزم أبو بكر عزماً أكيداً على محاربة المرتدين وما نعي الزكاة، إذ اعتبرهم مآرقين متمردين على الدولة العربية الإسلامية.

رد أبو بكر وفود أسد وغطفان وطيء فعادوا وأخبروا قومهم بما عاينوه من ضعف قوة الدفاع عن المدينة، واطمعوهم فيها، ولم يكن أبو بكر بغافل عن نوايا المرتدين العدوانية، فعمل على تدعيم الدفاع حول المدينة تأهباً لمقاتلة المرتدين إذا هاجموا المدينة ليلاً أو نهاراً، فعهد بالدفاع عن أنقاب المدينة، والمقصود بها الطرق الجبلية، إلى علي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الله بن مسعود، وصح ما توقعه أبو بكر، فلم تكد تمضي ثلاث ليال حتى أغار المرتدون من غطفان وبني أسد على المدينة ليلاً، ولكن الغارة ووجهت بمقاومة باسلة وانتهت بالفشل، ولم ينتظر أبو بكر أن يعاودوا الكره، فبادر بالزحف نحو العدو أثناء الليل، فما طلع الفجر إلا وهم والعدو على صعيد واحد فما سمعوا للمسلمين همساً ولا حساً حتى وضعوا فيهم السيوف فاقتتلوا أعجاز ليلتهم، فما ذر قرن الشمس حتى ولوهم الأدبار وغلبوهم على عامة ظهرهم، واتبعهم أبو بكر حتى نزل بذي القصة وكان أول الفتح[16] فانتقم بنو عبس وذبيان من المسلمين بأن وثبوا على من بقي منهم على الإسلام فقتلوهم، فأقسم أبو بكـر ليقتلن من المشركين بمن قتلوا من المسلمين.

وفي هذه الأثناء وصل أسامة بن زيد من حملته ظافراً فاستخلفه أبو بكر على المدينة حتى يستريح هو وجنده وزحف أبو بكر بنفسه في جمع من المسلمين فنزل بالأبرق[17]، فقاتل من به من المرتدين وتغلب عليهم وعلى بلاد ذبيان وانسحبت ذبيان وبنو عبس إلى طليحة الأسدي ببزاخة[18]. أما أبو بكر فقد عاد

---

(14) ابن قتيبة: المرجع السابق: ص 20 والبلاذري: فتوح البلدان: جـ 1 ص 113.

(15) محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجادي: أيام العرب في الإسلام، القاهرة ط 1961 ص 142.

(16) الطبري: المرجع السابق: جـ 1 ص 224. وابن الأثير: المرجع السابق: جـ 2 ص 244 ـ ص 245.

(17) يقال له أبرق الزبدة كان في منازل ذبيان: ياقوت: المرجع السابق جـ 1 ص 68.

(18) ياقوت: المرجع السابق: جـ 1 ص 408.

إلى المدينة، وكان أسامة قد استراح هو وجنده وتأهب لخوض المعركة ضد المرتدين، فوزع أبو بكر البعوث وعقد الألوية، وأذاع الصديق في الناس من أهل شبه الجزيرة جميعاً كتاباً تحدث فيه إلى من بلغه هذا الكتاب من عامة وخاصة، أقام على الإسلام أو رجع عنه وقد بدأ هذا الكتاب بحمد الله والثناء عليه، وذكر بعثة محمداً بالحق من عنده بشيراً ونذيراً. ثم أشار إلى وفاة رسول الله ﷺ بعد أن بلغ ما أمره الله أن يبلغه للناس وأن الله قد بين ذلك لأهل الإسلام فقال: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ وقال للمؤمنين: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين﴾.

وإنما أراد الصديق بذكر هذه الآيات أن يدفع بها ما ثار من الفتنة بقول الذين قالوا: «لو أن محمداً كان رسولاً حقاً ما مات». وبعد أن فرغ من ذلك ومن الإيصاء بتقوى الله والاعتصام بدينه قال: «وقد بلغني رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالإسلام وعمل به، اغتراراً بالله عز وجل، وجهالة لأمره، وإجابة للشيطان،... وإني أنفذت إليكم خالداً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته ألا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه، ومن أبى، أن يقاتله على ذلك، ولا يبقى على أحد منهم قدر عليه، وأن يحرقهم بالنيران ويقتلهم كل قتلة ويسبي النساء والذراري، ولا يقبل من أحد إلا الإسلام، فمن آمن فهو خير له، ومن تركه فلن يعجز الله، وقد أمرت رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم، والداعية الآذان، فإذا أذن المسلمون فأذنوا كفوا عنهم وإن لم يؤذنوا عاجلوهم، وإن أذنوا سألوهم ما عليهم، فإن أبو عاجلوهم، وأن أقروا قبل منهم وحمل على من ينبغي لهم»[19].

---

(19) عن مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبيوي والخلافة الراشدة جمعه الدكتور محمد حميد الله الحيدري آبادي ص 260 ـ ص 262. ،الدكتور السيد عبد العزيز سالم: تاريخ الدولة العربية ص 713 -714 -715. ابن كثير: البداية والنهاية: جـ 6 ص 315 -316. الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 25 «وكان هذا أول منشور عام يقرأ في مجامع الناس وأنديتهم» النجار: تاريخ الخلفاء: ص 44.

أذاع أبو بكر هذا المنشور في مختلف الأنحاء من شبه الجزيرة وإنما ابتغى به أن يدع للمترددين فرصة للتفكير فإنه قد انساق كثيرون وراء الدعاة مخافة مما يصيبهم إذا أقاموا على إسلامهم، فإذا رأوا أنفسهم بين قوتين مالت نفوسهم إلى إسلامها أو مسكوا على الأقل عن نصرة زعماء الردة وبذلك تحقن الدماء.

وكتب أبو بكر لخالد بن الوليد عهداً وهذه صورته:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا عهد من أبي بكر خليفة رسول الله ﷺ (لخالد بن الوليد) حين بعثه لقتال من رجع عن الإسلام، وعهد إليه أن يتق الله ما استطاع في أمره كله، سره وجهره، وأمره بالجد في أمر الله ومجاهدة من تولى عنه ورجع عن الإسلام إلى أماني الشيطان بعد أن يعذر إليهم فيدعوهم بدعاية الإسلام فإن أجابوه أمسك عنهم وإن لم يجيبوه شنّ غارته عليهم حتى يقروا له ثم ينبئهم بالذي عليه والذي لهم فيأخذ ما عليهم ويعطيهم الذي لهم، لا ينظرهم ولا يرد المسلمين عن قتال عدوهم فمن أجاب إلى أمر الله عز وجل وأقر له قبل ذلك منه وأعانه عليه بالمعروف وإنما يقاتل من كفر بالله على الإقرار بما جاء من عند الله فإذا أجاب الدعوة لم يكن عليه سبيل، وكان الله حسيبه بعد فيما استسر به ومن لم يجب إلى داعية الله قتل وقوتل حيث كان وحيث بلغ مراغمه، لا يقبل الله من أحد شيئاً مما أعطى إلا الإسلام فمن أجابه وأقر قبل منه وأعانه ومن أبى قاتله، فإن أظهره الله عز وجل قتلهم فيه كل قتلة بالسلاح والنيران ثم قسم ما أفاء الله عليه إلا الخمس فإنه يبلغناه، وأن يمنع أصحابه العجلة والفساد، وألا يدخل فيهم حشداً حتى يعرفهم ويعلم ما هم، لا يكونوا عيوناً، ولئلا يؤتي المسلمون من قبلهم، وأن يقتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل ويتفقدهم، ولا يعجل بعضهم عن بعض، ويستوصي بالمسلمين في حسن الصحبة ولين القبول»[20].

أمر أبو بكر خالد بن الوليد أن يبدأ بطيء على الأكناف[21] ثم يكون وجهه

(20) من مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها الدكتور محمد حميد الله الحيدري آبادي ص 263 ـ ص 264 الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 251 -252 ومحاضرات الخضري: جـ 1 ص 175 -176.

(21) الأكناف: جبلا طيء: سلما وأجأ: معجم البلدان: جـ 1 ص 318.

إلى البزاخة ثم يثلث بالبطاح[22]، ولا يبرح إذا فرغ من قوم حتى يأذن له، ثم خلا أبو بكر بخالد بن الوليد وألقى إليه وصيته الخالدة، فقال:

«يا خالد عليك بتقوى الله تعالى وإيثاره على من سواه والجهاد في سبيله، والرفق بمن معك من رعيتك فإن معك أصحاب رسول الله ﷺ، أهل السابقة من المهاجرين والأنصار، فشاورهم فيما نزل بك، ثم لا تخالفهم، فإذا دخلت أرض العدو، فكن بعيداً عن الحملة فإني لا آمن عليك الجولة، واستظهر بالزاد، وسر بالإدلاء وقدم أمامك الطلائع ترتد لك المنازل. وسر في صحابك على تعبية جيدة، واحرص على الموت توهب لك الحياة، ولا تقاتل بمجروح فإن بعضه ليس منه، واحترس من البيات، فإن في العرب غره، وأقلل من الكلام واقبل من الناس علانيتهم، وكلهم إلى الله في سريرتهم، وإذا أتيت داراً فأقحم، فإن سمعت آذاناً أو رأيت مصلياً فأمسك حتى تسألهم عن الذين نقموا ومنعوا الصدقة، فإن لم تسمع آذاناً ولم ترَ مصلياً شنّ الغارة فاقتل وأحرق كل من ترك واحدة من الخمس: شهادة أن لا إلّه ألا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة وصيام شهر رمضان، وحج البيت، حتى إذا أسلموا وأعطوا الصدقة فمن شاء منكم أن يرجع فليرجع، وإذا لقيت أسداً وغطفان فبعضهم لك وبعضهم عليك وبعضهم لا لك ولا عليك، متربص دائرة السوء. ينظر لمن تكون الدبرة فيميل مع من تكون له الغلبة، ولكن الخوف عندي، من أهل اليمامة، فاستعن بالله على قتالهم، فإنه بلغني أنهم رجعوا بأسرهم، فإن كفاك الله الضاحية، فامض إلى أهل اليمامة، سر على بركة الله»[23].

وأظهر أبو بكر أنه خارج إلى خيبر[24] ومنصب عليه منها حتى يلاقيه بالأكناف، ولم يكن الخليفة على نية المسير إلى خيبر كما أعلن، ولكنه لم يشأ أن يعلن سير الجيش إلى بزاخة نصاً لمقاصد متعددة: منها أن يخيف بطون طيء حين يقصد إليهم جيش خالد بقضه وقضيضه فيجهز على بقية التردد التي تهجس في

---

(22) البطاح: ماء في ديالا بني خزيمة في نجد: معجم البلدان: جـ 3 ص 114.

(23) العقاد: عبقرية خالد: ص 123 ـ ص 124.

(24) خيبر: ناحية على ثمانية برد من المدينة لمن يريد الشام، يطلق هذا الإسم على الولاية، وتشمل هذه الولاية سبعة حصون ومزارع ونخل كثير، معجم البلدان: جـ 3 ص 495.

صدورهم، ومنها أن يدهم طليحة على غرة وهو يظن أن الجيش متجه إلى غير بزاخة ومنصرف عنها إلى حين، ومنها أن يلزم أهل خيبر أماكنهم فلا يشتركوا في قتال.

وكان أبو بكر قد بعث عدي بن حاتم إلى قومه قبل أن يوجه خالداً إليهم وقال له: «أدركهم لا يوكلون ويجتاحهم خالد بمن معه» فأسرع عدي إلى قومه ودعاهم وخوفهم وصار يفتلهم في الذروة والغارب حتى أصابوه وقالوا له: «استقبل خالداً فنهنهه[26] عنا ثلاثاً حتى نستخرج من لحق بالبزاخة منا، فإنا إن خالفنا طليحة وهم في يده قتلهم أو ارتهنهم»[27]، فاستقبل عدي خالداً وهو بالسنح[28] وقال له: «أمسك عني ثلاثاً يجتمع لك خمسمائة مقاتل تضرب بهم عدوك وذلك خير من أن تعجلهم إلى النار وتشاغل بهم»[29] وجاء من عند طليحة منهم كالمدد لقومهم، ورجع عدي إلى خالد بإسلامهم فارتحل نحو الأنس[30] يريد جديلة فقال له عدي: « إن طيٍّ كالطائر وأن جديله أحد جناحي طيء فأجلني أياماً لعل الله أن ينتقد جديله كما انتقد الغوث». ففعل فأتاهم عدي فلم يزل بهم حتى بايعوه فجاءه بإسلامهم، ولحق بالمسلمين منهم ألف راكب فكان خير مولود ولد في أرض طيء وأعظمه عليهم بركة[31] وقد فرح المسلمون به وبقومه فرحاً شديداً فقال شاعرهم:

جزى الله عنا طيئاً في بلادها	ومعترك الأبطال خير جزاء
هم أهل رايات السماحة والندى	إذا ما الصبا ألوت بكل خباء
هم ضربوا بعثاً على الدين بعدما	أجابوا منادي فتنة وعماء[32]

توجه خالد ومن انضم إليه من طيء تلقاء بزاخة حتى كان قريباً منه وكان طليحة قد نزل في جموعه من المرتدين على ماء آخر لهم يقال له الغمر، فقال

(25) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 353.
(26) نهنهه عنا: أي ادفعه وكفه: الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 253.
(27) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 253.
(28) السنح: موضع بنجد قرب طيء: معجم البلدان: جـ 5 ص 149.
(29) (30) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 254.
(31) (32) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 254.

عدي بن حاتم لخالد بن الوليد: «يا أبا سليمان اجعل قومي مقدمة أصحابك» فقال له خالد: «يا أبا طريف إن الأمر قد اقترب، وأنا أخاف أن أقدم قومك فإذا لحمهم القتال انكشفوا فانكشف من معنا، ولكن دعني أقدم قوماً صبراً لهم سوابق وثبات وهم من قومك ـ يريد المهاجرين الأنصار ـ» فقال عدي: «الرأي ما رأيت»[33].

وهذه نظرة ثاقبة من نظرات أبي سليمان خالد بن الوليد في سياسة الحرب وإدارة دفة الوقائع والعلم بأحوال الرجال وشأن الجند في حومة الوغى، ومنزلة أهل العقائد والإيمان في الإقدام والحرص على الموت استشهاداً في سبيل الله.

وأرسل خالد عكاشة بن محصن[34] وثابت بن أقرم أحد بني العجلان إلى طليحة فقتلا حبالاً أخا طليحة، فلما بلغه مصرع أخيه خرج ومعه أخوه سلمه فقتلا عكاشة وثابتاً ثم رجعا، وأقبل خالد بالناس حتى مروا بثابت بن أقرم قتيلاً فلم يفطنوا له حتى وطئته المطي باخفافها، فكبر ذلك على المسلمين ثم نظروا فإذا هم بعكاشة بن محصن صريعاً[35] فجزع لذلك المسلمون وقالوا: «قتل سيدان من سادات المسلمين وفارساً من فرسانهم». ورأى خالد ما بأصحابه من الجزع فآثر ألا يواجه بهم عدوهم حتى تطمئن نفوسهم. لذلك انحرف بهم إلى طيء[36]، واستنفر بمعونة عدي كل من استطاع أن يستنفره من رجالها، ورأى المسلمون عددهم يزداد وقوتهم تتضاعف بهذا العدد، فطابت بالحرب نفوسهم، فسار بهم خالد إلى بزاخة ليقضي على طليحة غير وان ولا متردد[37].

وكانت قيس وبنو أسد متجهزين حول طليحة للقتال، قال قوم من

(33) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 255.

(34) عكاشة بن محصن الأسدي: من فضلاء الصحابة وساداتهم هاجر إلى المدينة وشهد بدراً وأبلى فيها بلاء حسناً، وانكسر في يده سيف وشهد أحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وقتله طليحة الأسدي، وكان عكاشة يوم توفي الرسول ﷺ ابن أربع وأربعين سنة وقتل بعد ذلك بسنة وكان من أجمل الرجال، روى عن النبي ﷺ، وروى عنه بعض الصحابة: طبقات ابن سعد: جـ 3 ص 92، وأسد الغابة لأبن الأثير: جـ 4 ص 2.

(35) البلاذري: أنساب الأشراف: ص 105.

(36) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 228.

(37) هيكل: الصديق: ص 118.

الطائيين الذين انضموا إلى جنود خالد: «سألنا خالداً أن نكفيه قيساً فإن بني أسد حلفاؤنا» فقال: «والله ما قيس بأوهن الشوكتين أصمدوا إلى أي القبيلتين أحببتم». فقال عدي: «لو ترك هذا الدين أسرتي الأدنى فالأدنى من قومي لجاهدتهم عليه، أفأنا أمتنع عن جهاد بني أسد لحلفهم؟. لا والله لا أفعل». فقال له خالد: «إن جهاد الفريقين جميعاً جهاد، لا تخالف رأي أصحابك، امض إلى أحد الفريقين وامض بهم إلى القوم الذين هم لقتالهم أنشط»[38].

سار خالد على تعبئته[39] يريد طليحة ببزاخة، وانتهى المسلمون إلى معكسر طليحة وهو في قبة من أدم ضربت له، يسجع لأصحابه ويتكهن لهم، فدعاه خالد إلى الإسلام تنفيذاً لعهد الخليفة وعملاً بسنة الإسلام فأبى طليحة وأعرض اعتزازاً بكثافة من معه من الحشود، فانصرف عنه خالد إلى معسكره، وبات يدبر أمره ويشاور أركان حربه، فلما كان السحر دفع باللواء الأعظم إلى زيد بن الخطاب وعقد لواء الأنصار لثابت بن قيس بن شماس، ودنا الناس بعضهم لبعض، وخرج طليحة في كتيبة خاصة، قوامها أربعون غلاماً جلداً أقامهم في الميمنة وقال لهم:

«اضربوا حتى تأتوا الميسرة» ففعلوا فتضعضع الناس ولم يقتل أحد منهم، ثم أقامهم في الميسرة ففعلوا مثل صنعهم الأول فانكشف المسلمون فصاح خالد: يا معشر الأنصار، الله، الله، واقتحموا غمار المعركة وتراجع إليه الأنصار، وتبعهم سائر الناس، فاختلطت الصفوف، واختلفت فيها بين الناس السيوف، وضرس خالد في القتال، فجعل يقحم فرسه، ويقولون له: «الله، الله، فأنك أمير القوم ولا ينبغي لك أن تقدم». فيقول خالد: «والله إني لأعرف ما تقولون ولكني ما رأيتني أصبر وأخاف هزيمة المسلمين»[40].

روى الكلبي عن بعض الطائيين: أن طليحة لما حمل على الناس في كتيبته

---

(38) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 255.

(39) جعل القبائل على ميمنته والأنصار والمهاجرين على ميسرته، وصمد في القلب مع فئة من هؤلاء وهؤلاء: العقاد: المرجع السابق: ص 125.

(40) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 255 -256 الصادق عرجون: خالد بن الوليد: ص 132- 131.



الخاصة نادى منادي الناس: يا خالد: عليك سلمى وأجأ فأجابه خالد: بل إلى الله الملجأ، ثم حمل خالد فوالله ما رجع حتى لم يبق من أولئك الأربعين رجل واحد، وقاتل خالد يومئذ بسيفين حتى قطعهما[41].

يريد الناس من خالد أن يتحصن في ساعة العسرة بالجبال وهو يرى أن يتحصن بالله تعالى خالق الجبال، وإذا لم يكن قواد الجيوش على مثل هذه الثقة

(41) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص256.

ورسوخ الإيمان والشجاعة في لحظات الشدائد التي لا ينفع فيها التحوز والاحتماء بالحصون والقلاع فليس لهم إلى النصر من سبيل، ضرس القتال بين جند الإسلام وأصحاب طليحة يقود كل جماعة رئيسها، وكان عيينه بن حصن الفزارى قد انضم إلى طليحة في سبعمائة من بني فزاره[42] وكانوا من أشد القوم تراميا على القتال، يزمرهم عيينه فيقتحمون حتى إذا لحمتهم الحرب وذاقوا حر السلاح نظروا إلى قائدهم عيينه، وطليحة متزمل بكسائه ينتظر شيطانه: فأتاه عيينه فقال له: «لا أباً لك، هل جاءك جبريل بعد؟» قال: «لا» فرجع وقاتل حتى إذا عضته الحرب وضرس القتال كر عليه فقال: «لا أبا لك أجاءك جبريل بعد؟» قال: «لا» فقال عيينه: «حتى متى قد والله بلغ منا» ثم رجع فقاتل قتالاً شديداً ثم كرَّ عليه فقال: «هل جاءك جبريل بعد؟» قال: «نعم» قال «فماذا قال لك؟» قال: «قال لي أن لك رحاً كرحاه وحديثاً لا تنساه» فقال عيينه: «قد علم الله أنه سيكون حديث لا تنساه، يا بني فزاره هكذا فانصرفوا فهذا والله كذاب». فانصرفوا وانهزم الناس، فغشوا طليحة يقولون «ماذا تأمرنا؟» فقام فوثب على فرسه وحمل امرأته ونجا بها، وكان قد أعد فرسه عنده وهيأ بعيراً لامرأته النوار - ثم قال: «من استطاع منكم أن يفعل مثل ما فعلت وينجو بأهله فليفعل فارفض جمعه.

ثم سلك الحوشية حتى لحق بالشام[43] ونذل في كلب على النقع فأسلم[44]. وحسن إسلامه. وكان ذا عناء وأثر محمود في حروب الفرس في أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) واستشهد هناك.

وقد قيل كثير من الشعر في هذه الموقعة، فمن ذلك قول القعقاع بن عمرو:

ويوماً على ماء البزاخة خالد   أثار بها في هبوة الموت عشيراً

---

(42) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص 256.

(43) البلاذري: المرجع السابق: ص 105.

(44) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص 299.

وقول ربيعة بن مقروم الضبي:

وقومي فإن أنت كذبتني بقول فسأل بقومي خبيراً
بنو الحرب يوماً إذا استلأموا حسبتهم في الحديد القروما
فدى ببزاخة أهلي لهم إذا ملئوا بالجموع الحريما[45]

كان بنو عامر بن صعصعة في ساداتهم وقادتهم بالقرب من ساحة القتال لا يقدمون ولا يحجمون فلما دارت الدائرة على طليحة أقبلوا يقولون:

«ندخل فيما خرجنا منه ونؤمن بالله ورسوله، ونسلم لحكمه في أموالنا وأنفسنا»[46] فبايعوا خالداً على ما بايع عليه أهل بزاخة، وكانت بيعته: عليكم عهد الله وميثاقه لتؤمنن بالله ورسوله ولتقيمنَّ الصلاة، ولتؤتن الزكاة، وتبايعون على ذلك أبناءكم ونساءكم «فيقولن نعم»، ثم إن خالداً لم يقبل من أحد من أسد ولا غطفان ولا من لف لفهم إلا أن يأتوه بالذين حرقوا ومثلوا وعدوا على أهل الإسلام في حال ردتهم، فأتوه بهم فقبل منهم إلا قرة بن هبيرة ونفراً معه أوثقهم، ثم إنه مَثَّلَ بالذين عدواً على الإسلام فأحرقهم بالنيران ورضخهم بالحجارة ورمى بهم من الجبال ونكسهم في الآبار[47].

وكتب إلى أبي بكر: «إن بني عامر أقبلت بعد إعراض ودخلت في الإسلام بعد تربص وإني لم أقبل من أحد قاتلني أو سالمني شيئاً حتى يجيئوني بمن عدا على المسلمين، فقتلتهم كل قتلة، وبعثت إليك بقرة وأصحابه»[48].

أوثق خالد عيينة بن حصن وقرة بن هبيرة فبعث بهما إلى أبي بكر فلما قدما عليه تجاوز عنهما وحقن دمائهما، ثم كتب إلى خالد: «ليزدك ما أنعم الله به عليك خيراً، واتق الله في أمرك، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، جد في أمر الله ولا تنين ولا تظفرن بأحد قتلَ المسلمين إلا قتلته، ونكلت به

---

(45) ياقوت الحمدي: المرجع السابق: جـ2 ص 162.
(46) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص 256.
(47) ابن الأثير: أسد الغابة: جـ2 ص 133.
(48) الطبري: المرجع السابق: جـ3 ص 263.

غيره، ومن أحببت ممن حاد الله أو ضاره ممن ترى أن في ذلك صلاحاً فاقتله»[49].

أقام خالد على البزاخة شهراً يصعد ويصوب، ويتتبع الثأر ويأخذ الصدقات وبذلك خبت نار الفتنة وقُضيَ على الردّة في الشمال الشرقي من شبه الجزيرة[50].

أما الأسباب التي ساعدت خالداً على النصر الساحق السريع فهي:

1 ـ إن خالداً وجيشه يقاتلون عن عقيدة واثقين بنصر الله وتأييده يرددون قوله تعالى: ﴿**إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم**﴾ فمن قتل منهم قتل شهيداً ومن سلم عاش سعيداً، في حين أن أعداءهم إنما ينصرون شخصاً للعصبية فحسب، وليس هناك ما يحببهم في الموت أو ينشطهم للترامي على القتال وشتان بين الحالتين.

2 ـ تورية أبي بكر ومكيدته من أنه سائر بجيش آخر يلاقي به خالداً لقتال العدو، فإن وصول هذا الخبر لمسامع العدو ثبط من همته وأبطأ بكثير ممن كان يريد الانضمام إليه، وجعل الروح المعنوية في جيشه جامدة لا حماس فيها، وهذا السبب وحده كاف لخذلان أكبر جيش، في حين أن جيش المسلمين كان يقاتل بحماسة وشجاعة وثقة بالفوز والنصر.

3 ـ قتل الرجلين اللذين أرسلهما خالد طليعة للجيش احفظت قلوب المسلمين وحرضتهم على قتال عدوهم.

4 ـ انضمام طيء لجيش المسلمين زاد في عدتهم ونشطهم بقدر ما انقضى من عدد عدوهم وأخمد حماسه.

5 ـ افساح المجال لطيء كي تقاتل قيساً كما أرادت شجعها على الاستقلال في الحرب، إذ لو أصر خالد على أن يقاتلوا حلفاءهم من بني أسد كما أراد عدي بن حاتم لقصرت طيء في حربها أي تقصير.

6 ـ تململ عيينة بن حصن الفزاري من القتال، وتثبيطه همة قومه ونشاطهم

(49) الطبري: المرجع السابق: جـ 3 ص 263.
(50) هيكل: الصديق: ص 125 -126.

ثم انصرافه في قومه والمعركة في أشدها فتابعه باقي الجيش فحقت الهزيمة.

7 ـ إن طليحة الأسدي نفسه ـ وهو قلب الجيش وروحه ـ لم يكن واثقاً من النصر، ورجل يقاتل على نية الهرب خليق بالهزيمة.

المصادر والمراجع

(1) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك ط 1 المطبعة الحسينية و ط سنة 1939 م مطابع الاستقامة. و ط 2 سنة 1969 م تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (مطابع دار المعارف مصر).

(2)ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن الأثير الجزري الملقب بعز الدين.

1 ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة: ط طهران سنة 1377 هـ.

2 ـ الكامل في التاريخ: ط سنة 1965 م مكتبة صادرة بيروت.

(3) ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: البداية والنهاية في التاريخ: سبعة أجزاء ط سنة 1348 هـ القاهرة.

(4) ياقوت الحمدي: شهاب الدين أبو عبد الله الحمدي الرومي: معجم البلدان: تسعة أجزاء، ط 1 سنة 1906 م القاهرة.

(5) ابن حجر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي الكناني العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة ط سنة 1325 هـ القاهرة.

(6) اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب المعروف بابن واضح: كتاب البلدان: ط سنة 1891 م (ليدن).

(7) البلاذري: أحمد بن يحي بن جابر البلاذري:

1 ـ فتوح البلدان: ط سنة 1932 م المطبعة المصرية بالأزهر و ط سنة 1959 القاهرة.

2 ـ أنساب الأشراف: الجزء الأول: تحقيق د. محمد حميد الله ط سنة 1959 دار المعارف.

3 ـ أنساب الأشراف: الجزء الرابع ط سنة 1936 (القدس).
4 ـ أنساب الأشراف: الجزء الخامس ط سنة 1938 (القدس).
(8) السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جمال الدين السيوطي. تاريخ الخلفاء: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط 2 سنة 1959 م.
(9) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة: ط سنة 1904 القاهرة.
(10) ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. ط سنة 1960 القاهرة. تحقيق علي محمد البجاوي.
(11) ابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري. الطبقات الكبرى: ط بيروت سنة 1958 م.
(12) عباس محمود العقاد: عبقرية خالد: ط 1 دار الهلال. القاهرة 1971.
(13) عبد الوهاب النجار: تاريخ الإسلام ـ الخلفاء الراشدون ـ ط 2 سنة 1960 القاهرة.
(14) محمد الخضري: محاضراته في تاريخ الأمم والشعوب الإسلامية: ط 4 سنة 1345 هـ مطبعة الاستقامة.
(15) محمد الصادق عرجون: خالد بن الوليد: ط 2 سنة 1967 الدار القومية العربية للطباعة والنشر.
(16) محمد حسن هيكل: الصديق أبو بكر: ط 6 سنة 1971 دار المعارف القاهرة.
(17) عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام: بيروت سنة 1960 م.
(18) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ الدولة العربية: ط سنة 1971 م دار النهضة العربية.
(19) الحيدر آبادي: محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوية والخلافة الراشدة: القاهرة 1956 م.

د. محمد زهير القريب

احتلال البرتغاليين مدينة سبتة المغربية

مقدماته ودوافعه ونتائجه

(818 هـ / 1415 م)

الدكتور

أمين الطيبي

نبذة عن مملكة البرتغال إلى مطلع القرن الخامس عشر:

كانت مقاطعةُ برتغال في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي تشغل رقعةً صغيرةً تقع بين نهرَيْ مينه Minho ودويرُه Douro ولي عليها الفونس السادس ملكُ قشتالة وليون ـ وكانت تتبعه ـ صهرَه هنري/ هنريق الفارسَ البرجنديَّ الذي كان قد قَدِم إلى شبه جزيرة إيبرية لمحاربة المرابطين بعد انتصارهم الكبير في وقعة الزلاقة (479 هـ/1086م). وقد استطاع أفونسو ابن هنريق ـ الذي تشير

إليه المصادر العربية بابن الريق - أي ابن هنريق أن يستقل عن مملكة قشتالة وليون، وأن ينصّب نفسه ملكاً على برتغال. ويؤرخ البرتغاليون بداية استقلال بلادهم بسنة 1139 م، وفيها أحرز ابن الريق - كما تقول الروايات المسيحية - انتصاراً على قوة مرابطية في أوريق Ourique - بالقرب من شنترين - وبادر على الأثر بالمناداة بنفسه ملكاً متخذاً من مدينة قُلُمْريُه Coimbra عاصمةً له. وإلى الجنوب من قُلُمريُه كانت شنترين ولشبونة ومعظمُ أراضي البرتغال الحالية تشكّلُ جزءاً من غرب الأندلس الإسلامي.

وفي عام 542 هـ/ 1147م - وبمساعدة أسطولٍ صليبيٍ قادمٍ من شمال أوروبا كان في طريقه إلى فلسطين - استولى ابنُ الريق على لشبونةَ من أيدي المسلمين، مغتنماً فرصةَ انشغال المرابطين بقيام الموحدين عليهم في المغرب. وبعد أخذ لشبونة، هاجم أسطولُ ابن الريق اشبيلية وسبتة. وكان للشبونة الإسلامية - كما كان لإشبيلية - تجارة نشطة مع مدينة سبتة، حيث كانت تقيم جاليةٌ من التجار الجنوبيين في القرن الحادي عشر. وقد ساهم الجنوبيون في استيلاء القشتاليين على إشبيلية عام 1248 م، ثم امتد نشاطهم التجاري إلى لشبونة وغرب الأندلس وبالاستيلاء على مدينة شلب عام 1249 بلغت البرتغالُ حدودَها الحالية، وقامت بإجلاء السكان المسلمين عن أراضيها قبل سقوط غرناطة بأكثر من قرنين. ومما يُذكر أن النظُمَ الديريةَ العسكريةَ - كالإسبتارية والراوية ونظاميْ قلعة رياح شانت ياقب - قامتْ بدورٍ كبيرٍ في محاربة المسلمين وإجلائهم عن غرب الأندلس[1].

وبعد خلافات على الحدود بين البرتغال وقشتالة، اتُّفق بموجب معاهدة صلحٍ عُقدتْ بينهما في بَطَلْيوس في مطلع عام 1267 م، على أن يتنازل ملكُ قشتالةَ للبرتغال عن كافة ما كان يدّعيه من حقوق في اقليم الغرب Algarve. وكان ملكُ البرتغال قد قدَّم العونَ لقشتالة في قمعها لثورة المسلمين المدجَّنين بإشبيلية عام 1264 م[2].

وقد شارك البرتغاليين بألف فارس في وقعة طريف (741 هـ/ 1340 م) إلى

(1) Boxer, C.R., **The Portuguese Seaborne Empire (1415- 1825),** Penguin Books 1978, P.4.

Atkinson, W.C., **A History of Spain and Portugal,** Penguin Books 1967, P. 91.

(2) O'Callaghan, J. F., **A History of Medieval Spain,** Cornell V.P. 1975, P. 369.

جانب ملك قشتالة ضد قوات المسلمين من المغرب وغرناطة، وكانت وقعةً حاسمةً، ويقال إن المدفعية استُخدمت فيها لأول مرة في أوروبا[3].

واجتاح البرتغالَ - كبقية بلدان أوروبا وحوض البحر المتوسط - وباءُ الطاعون الجارفُ المعروفُ بالموت الأسود عام 8 -1349 م، فهلك بسببه خلق كثير، وكان لذلك آثار اقتصادية واجتماعية خطيرة.

وفي عام 1384 م، قامت بين قشتالة والبرتغال حرب بسبب مطالبة ملك قشتالة بعرش البرتغال إثر وفاة ملك البرتغال فرناندو دون عقب، واختير جون/ خوان أفيس حامياً لعرش البرتغال، فأصبح بطلَ استقلال بلاده ومؤسساً لأسرة مالكة جديدة - أسرة أڤيس - بعد الانتصار الكبير الذي أحرزه على القشتاليين في معركة الجوباروتا Aljubarrota في منتصف اغسطس عام 1385 م. وقد وطّدتْ معركةُ الجوباروتا استقلالُ البرتغال وأعلتْ من شأن جون أڤيس الذي نال شهرةَ ابن الريق مؤسسِ المملكة. وقد مثّل انتصارُ البرتغاليين في الجوباروتا انتصارَ الطبقة البرجوازية النامية في لشبونة وأبورتو، التي قاوم أفرادُها تدخلَ قشتالة في شؤون البرتغال، بخلاف طبقة أصحاب الأراضي من النبلاء التي انحاز الكثيرون من أفرادها إلى جانب قشتالة. وعُقدت هدنة طويلة بين قشتالة والبرتغال إلى أن انتهت رسمياً عام 1411 م الحربُ بين البلدين، فاستطاع جون أڤيس أن يصرف اهتمامه إلى أمور أخرى كانت حملةُ سبتة في مقدمتها[4]. وفي عهد الملك جون الأول (حَكَم 1384 -1433 م) حقّقت البرتغال وحدةً وتركيزاً للموارد لم يسبقْ من قبل، ومع ذلك، فإن مملكة البرتغال ظلّتْ مملكةً صغيرةً لا يُحسب لها حساب في الشؤون الأوروبية، ولكن المملكة نعمتْ بالإستقرار وبشيء من الرخاء، وكانت تحتلُّ موقعاً استراتيجياً[5].

إن معظمَ أراضي البرتغال في أواخر القرون الوسطى كانت بوراً غير مفلوحة بعد إجلاء سكانها المسلمين. وكان سكانُ البلاد لا يتجاوزون المليون

---

(3) Atkinson, P. 89. Lomax, D.W., **The Reconquest of Spain,** New York 1978, P.167.

(4) O'Callaghan, PP. 5323.

(5) Payne, S.G., **A History of Spain and Portugal,** Vol. I, Univ. of Wisconsin 1976, P. 191.

نسمة معظمهم من الفلاحين الذين يزرعون الحبوب ويُنتجون زيت الزيتون والنبيذ، بينما كان سكانُ الساحل يزاولون صيد الأسماك واستخراجَ الملح. وكان الفقرُ يسود المناطقَ الداخليةَ والجبليةَ حيث المساكن في معظمها أكواخ، وإليها كان يشير المؤرخ البرتغالي المعاصر دي زورارا عند حديثه عن دهشة الغزاة البرتغاليين وانبهارهم لما عاينوه من منازل المسلمين ورفاهيتها عند استيلائهم على سبتة، إذ قال «إن مساكننا الوضيعة تبدو كأحواش الخنازير بالمقارنة بها».

وكان الاقتصادُ البرتغاليُّ في الأرياف يقوم على المقايضة، ولم تُضرب عُمْلةٌ ذهبيةٌ بالبرتغال ما بين عامي 1385 و 1435 م، وكانت العُملة المتداولةُ في معظمها من النحاس[6].

تردِّي العلاقات بين المغرب وغرناطة قُبيْل سقوط سبتة:

بعد وفاة السلطان المريني أبي فارس (774هـ/ 1372 م)، أخذ سلطانُ غرناطة محمد الخامس في تعزيز نفوذه في المغرب الأقصى، فاستولى في سنة 1374 م على جبل طارق من أيدي المرينيين. ولما رفض سلطانُ المغرب الصغيرُ السن أبو زيان التنازلَ عن مدينة سبتة لسلطان غرناطة، بعث هذا إلى المغرب بأميريْن من بني مرين كانا لاجئين في غرناطة ويطالبان بعرش المغرب، وأمدَّهما بالعون، فاستوليا على شمال المغرب، وحاصرا مدينةَ فاس مما أدى إلى خلع أبي زيان. وأصبح أحدُ الأميرين - أبو العباس أحمد المستنصر - سلطاناً في فاس سنة 1374 م، وأصبح الأميرُ الآخر - عبدالرحمن بن تفلوسين - والياً على مراكش. وقد أذعن سلطانُ فاس الجديد أبو العباس لطلب سلطان غرناطة، وتنازل له عن مدينة سبتة[7].

وبعد وفاة السلطان أبي العباس (796هـ/ 1393م)، مكَّنت المنازعاتُ على العرش في فاس ملكَ غرناطة - يعضده في ذلك صاحبُ قشتالة - من إبقاء المغرب في حالةٍ من الفوضى - بمساندته المطالبين بالعرش - وذلك لكي يحقق طموحاتِه

(6) Boxer, PP. 4- 5, 13.

(7) Abun- Nasr, J.M., **A History of the Maghrib,** Cambridge V.P. 1975, P. 133.

التوسعيةَ على حساب المغرب. وردَّ السلطانُ المرينيُّ أبو فارس على ذلك بالسماح لغزاة البحر المغاربة بمهاجمة المراكب الإسبانية والأندلسية. وثأرا لذلك، قام صاحبُ قشتالة هنري الثالث - مغتنماً فرصةَ انشغال السلطان المريني بمحاصرة تلمسان - بمهاجمة مدينة تطوان، فدمَّرها وفتك بنصف سكانها واسترقَّ الباقين، مما أثار في المغرب موجةً من الحماس الديني والوطني أدى إلى دحر القشتاليين. كما أن البرتغاليين استفادوا كذلك من متاعب المغرب. ففي سنة 814هـ/ 1 -1412 م، قامت في المغرب حربٌ أهليةٌ وتعرَّضت مدينةُ فاس للحصار ثلاث مرات في سنة واحدة. ولما تمكَّن سلطانُ فاسٍ من السيطرة على أراضيه، وانسحب القائمُ عليه في مدينة سبتة إلى غرناطة آخذاً معه أسطولَ سبتة العتيد، أصبحت مدينةُ سبتة - دون أسطولٍ يحميها - عرضةً لهجوم البرتغاليين عليها[8].

مدينة سبتة قُبَيْل العدوان البرتغالي عليها:

تتحكَّم مدينةُ سبتة بالملاحة في مضيق جبل طارق، وظلَّت - بحكم ضيق المجاز وصلتها الوثيقة بالأندلس - أندلسيةَ الطابع. وقد غصَّت بالنازحين من الأندلس ابتداءً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حينما أخذت قواعدُ المسلمين في الأندلس - كقرطبة واشبيلية - تتهاوى في يديْ قشتالة وأرجون.

واشتهرت مدينةُ سبتة بالتجارة براً وبحراً، وكان يقصدها تجارُ المدن الإيطالية - وبخاصة تجار جنوة - حيث كانت لهم فنادقُ فيها. كما كانت سبتة بدايةً لطرق القوافل المؤدية إلى غانة والسودان الغربي.

واشتهر أهلُ سبتة بركوب البحر وإنشاء المراكب، وكانت بالمدينة دارُ صناعةٍ لإنشاء السفن، كما كانت القاعدةَ الرئيسيةَ لأسطول الموحدين. وكان لرماة سبتة شهرةُ الأغزاز من التركمان.

كان من بين النازحين عن مدينة سبتة بعد سقوطها في أيدي البرتغاليين عام 1415 م الفقيهُ محمدُ بنُ القاسم بنِ عبدالملك الأنصاري السبتيُّ الدار والنشأة

---

(8) Julien, Charles- André, **History of North Africa,** London 1970, P. 207.
Livermore, H.V., **A New History of Portugal,** Cambridge V.P. 1976, P. 108.

والمولد، ووضع كتاباً ـ بعد سبع سنوات من سقوط المدينة ـ أسماه (اختصارُ الأخبار عما كان بثغر سبتة من سَنيِّ الآثار)، وفيه يستعرض معالمَ سبتة قُبيْل سقوطها، فيذكر مقابرها ومساجدها، وخزائنها العلمية ومحارسها، وأزقتها وحماماتها، وحوانيتها وفنادقها، وديار الإشراف فيها، ومطاميرها وطواحينها، وأرباضها وأبوابها، ومراميها ومقاصرها، ومراسيها ومصايدها. كما يتحدث عن أحواز سبتة فيذكر وفرةَ مياهها وغلاتها وفواكهها على مدار فصول السنة. ويتبين من هذا الثَبت المفصَّل أن مدينةَ سبتة كانت ـ حتى أوائلِ القرن الخامسَ عشرَ الميلادي ـ مدينةً تنعم بالرخاء والإزدهار والعمران، وأنّ سقوطَها في أيدي البرتغاليين كان كارثةً حلَّتْ بالمدينة وأهلها، إذ تعرَّضتْ المدينةُ لأعمال النهب والسلب والتقتيل، ونزح عنها معظمُ سكانها.

يذكر الأنصاري أنه كان بسبتة ألفُ مسجد، وأن عددَ الخزائن العلمية (المكتبات) بها اثنتان وستون خزانة، وأن عدد الروابط والزوايا سبعٌ وأربعون ما بين زاوية ورابطة. أما محارس المدينة فعددها ثمانيةَ عشر محرساً تمتد إلى اثني عشر ميلاً من خارجها من ناحيتيْ البحرين(9).

وكان بسبتة اثنان وعشرون حمَّاماً، ومائة وأربعة وسبعون سوقاً. أما المَنْجراتُ المُعدَّةُ لعمل القسيِّ فعددها أربعون مَنْجرة. ولما كانت سبتة ميناءً تجارياً يقصده التجار الأغراب، فإنها احتوتْ على نيِّفٍ وثلاثمائة فندقٍ لخزن الحبوب وإيواء المسافرين(10).

أما ديار الإشراف ـ حيث يقيم المُشرفون الماليون ـ فعددها أربعة: دارُ الإشراف على عَمالة الديوان أمام فنادق النصارى ـ وفنادقهم سبعة ـ ودارُ الإشراف لشدِّ الأمتعة وحلِّها، ودارُ الإشراف على البناء والتجارة، ودارُ الإشراف على سكة المسلمين(11).

---

(9) الأنصاري، محمد بن القاسم: اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سنيِّ الآثار، الرباط 1983، ص 27 -29 -30 -32.

(10) المصدر السابق، ص 34 -36 -37 -38.

(11) المصدر السابق، ص 41 -42.

وكان بسبتة من المطامير لخزن الحبوب أربعون ألفاً، يمكث الزرعُ فيها «الستين سنةً والسبعين سنةً ولا يلحقه تغيُّرٌ لطيب البقعة واعتدال الهواء، ولكونها جبليةً، فسبتة في ذلك شبيهةٌ بقاعدة طليطلة من بر الأندلس»[12].

ولما عُني أهلُ سبتة بالرمي لأغراض الدفاع عن ثغرهم، فقد كان بسبتة من المرامي - المعبر عنها بالجلَسات - أربعةٌ وأربعون مرمى للرماة «إذ الرميُ لأهل سبتة طُبعوا عليه، فلا تُلفي منهم شريفاً ولا مشروفاً، ولا كبيراً ولا صغيراً، إلا وله بصر بالرمي وتقدُّمٌ فيه، ومعظم رميهم بالقوس العقّارة، وهو من جملة الأشياء التي تميَّزوا بها»[13].

وكان الشريفُ الإدريسي - وهو من أبناء سبتة - قد نوَّه بمصائد الحوت بسبتة، فذكر أنه يُصاد بها من السمك نحوٌ من مائة نوع، ويصاد بها السمكُ المسمَّى التن الكثير، كما يُصاد ببحرها المَرْجان. وبسبتة - كما يقول الإدريسي - سوقٌ لتفصيل المَرْجان وحكِّه وصُنعه خرَزاً وثقبه وتنظيمه، ومنها يتُجهَّز به إلى سائر البلاد، وأكثرُ ما يُحمل إلى غانة وجميع بلاد السودان، لأنه في ذلك البلاد يُستعمل كثيراً. وبعد الإدريسي بنحو ثلاثة قرون، يذكر الأنصاري أن بسبتة من المصايد مائتين وتسعةً وتسعين مصيداً مفترقة[14].

واشتهرتْ أحوازُ سبتة بوفرة مياهها وغلاتها، وبخاصة في قرية بَلْيونش إلى الجنوب من سبتة. ويذكر الأنصاري بليونش - ويرسمها بَنْيونش - فيتحدث عن كثرة وتعدد فواكهها الصيفية والشتوية والخريفية، بحيث توسق منها الأجفانُ وتسير إلى المغرب وبلاد الأندلس[15]. كما تكثر في منطقة سبتة الغاباتُ وبها ضروب الشجر، كالأرزّ والبلوط، مما يعود نفعُه على ثغر سبتة، ويستعان به

---

(12) المصدر السابق، ص 42.

(13) المصدر السابق، ص 47.

(14) الادريسي، محمد: وصف افريقيا الشمالية والصحراوية (مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، الجزائر 1957، ص 108.
الأنصاري، ص 51.

(15) الأنصاري، ص 53.

على إنشاء المراكب وما يرجع إلى الأمور الجهادية [16].

ويختتم الأنصاري كتابه قائلاً: «فانظرْ ما كان عليه هذا الثغرُ الشامخُ وما أُصيب به المسلمون. . . واللّهَ اسأل أن يَمُنَّ بارتجاعه ويُعيدَه كما كان»[17].

دوافع العدوان البرتغالي على مدينة سبتة:

أ ـ دوافع دينية صليبية:

يتفق الباحثون على أن العاملَ الدينيَّ الصليبيَّ كان في مقدمة الدوافع للحملة التي جهَّزها البرتغاليون ضد مدينة سبتة. إن حملةَ سبتة كانت استجابةً للروح الصليبية التي عمَّتْ شبهَ جزيرة ايبرية مع تقدم حركة «الاسترداد» ونجاحها[18]. ولعلَّ ما أوحى بالهجوم على سبتة في المقام الأول الحماسُ الصليبيُّ لضرب المسلمين في المغرب ضربةً قاضية[19]. وقد عمل ملكُ البرتغال جون الأول وزوجته الإنجليزية فليبا لانكستر وأبناؤُهما الخمسة جاهدين على استمرار الحرب الصليبية التي بدا وكأن جَذْوتَها أخذتْ تخبو بعد أن تمَّ إجلاءُ المسلمين عن أراضي البرتغال ذاتها، فشُرع في حملة سبتة ـ أولى حملات البرتغال في الخارج ـ وهي دليلٌ على أن حربَ «الاسترداد» والفتوحَ التوسعيةَ كانا في أساسهما حرباً صليبيةً مقدسة[20].

ويُنسب إلى الأمير هنري قولُه لوالده وهو يحاول إقناعه بالموافقة على

---

(16) المصدر السابق، ص 56 -57.

(17) المصدر السابق، ص 57.

(18) Julien, P. 208.

(19) Boxer,P. 18.

ومما يذكر أن المبشر الميورقي رامون لَلْ Lull قدَّم المؤتمر ڤيين Vienne بفرنسا في عام 1310 م ـ أي قبل أكثر من قرن من غزو البرتغاليين سبتة ـ اقتراحاً بتشكيل منظمة تضمُّ كافة الفرسان النصارى وعليها أن تعمل ـ دون انقطاع ـ لاحتلال الأراضي المقدسة (فلسطين) ويكون أول مهامها «احتلال سبتة والقسطنطينية لاتخاذهما قاعدتين لشن الهجمات ضد المسلمين». يُنظر:

E.Allison Peers, **Roman Lull: A Biography,** London 1929, P. 351.

(20) Atkinson, P. 98.

حملة سبتة إنه لا وَجْهَ للمقارنة بين عداء قشتالة المسيحية للبرتغال وبين عدائها «للكفار الذين هم أعداءُ طبيعيون لنا»[21]. ولما استشار الملكُ جون الأول أحدَ كبار مستشاريه بشأن الحملة المقترحة ضد سبتة، أجابه قائلاً: يبدو لي أن هذه الخطةَ ليستْ من بنات أفكارك، وإنما هي بوحيٍ من الله»[22].

كان الأمير هنري - بوصفه رئيساً لنظام المسيح الدَيْري العسكري Order of Christ - وريثاً لتقليد صليبي طويل. ولما لم يكن قد بقي ما يمكن تحقيقه في هذا المجال في البرتغال ذاتها بعد إجلاء المسلمين عن أراضيها في منتصف القرن الثالث عشرَ الميلادي، فإن هنري أراد مواصلةَ هذا التقليد الصليبي في ديار الإسلام في المغرب، لمحاربتهم بل والعمل على تنصيرهم. وقبيْل إقلاع سفن الأسطول صَوْبَ سبتة، ماتت الملكةُ فليبا وكان لها دَوْرٌ كبيرٌ في اذكاء الروح الصليبية في نفوس أبنائها وفي صفوف المحاربين[23].

وكان البرتغاليون يحسبون أن ثمةَ إلى الجنوب من المغرب شعوباً وثنيةً يمكنهم تنصيرُها والتحالفُ معها ضد المسلمين في المغرب[24].

إن البرتغاليين كانوا صليبيين قبل أن يصبحوا ملاحين يجوبون البحار، واحتفظتْ البرتغالُ بالروح الصليبية حتى الرُبع الأخير من القرن السادسَ عشرَ الميلادي بعد أن كانت غيرها من الدول قد تخلَّتْ عن الفكرة الصليبية، واستعاضت عنها بالسعي لتحقيق مآربَ ماديةٍ صِرْفة. وعلى ذلك، فإن من غير المدهش أن يكون السببُ الرئيسيُّ للهجوم على سبتة سبباً صليبياً. واستمر تغلغلُ البرتغاليين في المغرب على مدى قرنٍ من الزمن بعد استيلائهم على سبتة للسبب ذاته، وبالفكرة نفسها[25].

ويرى المؤرخ المغربي عبداللّه العروي أن الدافعَ الدينيَّ يبدو أنه كان

---

(21) Rézette, R., **The Spanish Enclaves in Morocco.** Paris 1976, P. 30.

(22) Bell, C., **Portugal and the Quest for the Indies,** London 1974, P. 35.

(23) O'Callaghan, PP. 556, 547.

(24) Lomax, P. 162.

(25) Prestage, E., «Portuguese Expansion Overseas, Its Causes and Results» in **Chapters in Anglo- Portuguese Relations,** Watford 1935, PP. 173- 4.

الدافعَ الحاسمَ في سياسة دول شبه جزيرة إيبرية تُجاه شمال افريقيا، وانه ينبغي النظرُ إلى الهجوم الإيبري على المغرب على أنه في أساسه حملةٌ صليبيةٌ وردُ فعلٍ على إخفاق الحملات الصليبية في المشرق وعلى الخطر العثماني الجديد الذي كان يهدِّد شرقَ أوروبا[26].

إن من الخطأ ـ كما يرى الباحث بين Piyne ـ أن يتساءل المرء عما إذا كان الدافعُ للفاتحين البرتغاليين والإسبان الجشعَ والمكسبَ المادي أو الحميَّةَ الدينية. ففي الإيديولوجية التوسعية الصليبية لسكان شبه جزيرة إيبرية، كان العاملان متواكبَيْن ومتلازمَيْن. «إن الحربَ الصليبيةَ والربحَ كان يُنظر إليهما على أنهما شيئان يكمل الواحد منهما الآخر»[27].

وبتجديد الحملات الصليبية القديمة ضد المسلمين، كان ملكُ البرتغال جون الأول يأمل في أن يحوزَ رضا البابوية وأوروبا وتأييدَهما. إن مجمعَ كونستانس الذي دُعي إلى الإنعقاد في شهر نوفمبر عام 1414 م كان ينتظر أن يضع حداً للانقسام البابوي وينهيه، ورأى البرتغاليون أنهم إذا شنوا حملة صليبية أمكنهم أن يتوقعوا رضا البابا الجديد والتوصلَ إلى سلمٍ مع قشتالة. وقد جاء الاقتراحُ بالقيام بحملة ضد سبتة من جانب رئيس أساقفة لشبونة وممثل جون الأول في المفاوضات مع قشتالة في كونستانس[28]. وجدير بالذكر أن البابا أصدر عدة مراسيم يأذن فيها للملك البرتغال بمهاجمة المسلمين وإخضاعهم لحكمه، ويأخذ أموالهم وأراضيهم، وباسترقاقهم، وبأن تؤول أموالهم وأراضيهم لملك البرتغال وذريته من بعده[29].

ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي استهوت خيال الأوروبيين فكرةُ بريستر جون الملك المسيحي لبلادٍ مجهولةٍ في آسيا، ثم بدا للبرتغاليين أنه ملك اثيوبيا النصراني الذي تطلّعوا إلى الوصول إليه والتحالفُ معه لشنِّ هجوم على المسلمين من عدة جهات[30].

---

(26) Laroui, A., **The History of the Maghrib,** Princeton V.P. 1977, P. 235.

(27) Payne, PP. 188- 90.

(28) Livermore, P. 108.

(29) Boxer, PP. 20- 21.

(30) O'Callaghan, P. 556. Livermore, P.111.

(ب) دوافع اقتصادية:

لا تقلُّ عن الدوافع الصليبية لغزو البرتغاليين سبتة الدوافعُ الاقتصاديةُ، كالظفر بالأسلاب والغنائم، وتلبية رغبات الطبقة البرجوازية النامية في مدن البرتغال، والحصول على ذهب السودان الغربي عن طريق سبتة، فضلاً عن ثروات المغرب ذاته، وتعزيز تجارة البرتغال في منطقة البحر الأبيض المتوسط، حيث كانت التجارةُ وقفاً على تجار المدن الايطالية وحِكْراً لهم.

إن بعض المؤرخين المُحْدثين لم يعودوا يكتفون بالتفسير التقليدي لأخذ سبتة بأنه أوحى به الحماسُ الصليبيُّ والرغبةُ في تحقيق الأمجاد والبطولات الحربية. ويرى هؤلاء المؤرخون أن الدوافعَ الاقتصاديةَ والاستراتيجيةُ لا بد وأنه كان لها دَوْرٌ كبيرٌ في أذهان مخططي الحملة. فسبتة ـ كما يصفها الأنصاري ـ كانت مدينةً تجاريةً مزدهرة، وهي منفذ رئيسي لصادرات المغرب وأحدُ المراكز التي تنتهي إليها تجارةُ ذهب السودان الغربي عبر الصحراء. إن الدافعَ للحصول على الذهب كان دافعاً مهماً، إذ كان على الذهب طلب كبير خلال القرنين الأخيرين من القرون الوسطى في غرب أوروبا. فخلال هذه الفترة ضُربت العُملة الذهبية في بلد تِلْوَ آخر على غرار الفلورين الذهبي بفلورنسة الذي ضُرب عام 1252 م، والدوقة الذهبية التي ضُربت في البندقية في حدود عام 1280 م. ولم يكن للبرتغال عُملة ذهبية خاصة بها منذ عام 1383 م، فكانت من بين الممالك الأوروبية القليلة في هذا الوضع[31].

إن أسرة أفيس جاءت إلى الحكم سنة 1385 بفضل مساندة الطبقة البرجوازية من تجار المدن، وهي طبقة احتلَّتْ مصالحُها التجاريةُ المقامَ الأولَ في سياسة المملكة. وكان تجارُ لشبونة وأبورتو يطمعون في تجارة البحر المتوسط المُجزية التي كانت تحتكرها جمهوريتا البندقية وجنود وتجارُ المسلمين، بما فيهم تجار سبتة[32].

وكان البرتغاليون يطمعون كذلك في ثروات سبتة والمغرب الاقتصادية،

---

(31) Boxer, PP. 18- 19.

(32) Julien, PP. 207- 8. Bell, P. 34.

كمصائد الأسماك في مياه سبتة وقبالة سواحل المغرب. وكانت تُحاك في فاس أقمشةٌ تُصدَّر عن طريق سبتة، وكان عليها إقبال في جنوب أوروبا. وكانت سبتة منفذاً رئيسياً لصادرات المغرب من الحبوب التي كانت البرتغال كثيراً ما تفتقر إليها[33].

كان الداعي الرئيسي لحملة سبتة خوان أفونسو Jono Afonso المُشرفُ الملكيُّ على المالية والممثلُ الرئيسيُّ للطبقة البرجوازية في الحكومة. إن الأزمةَ الطويلةَ التي كانت تعاني البرتغال منها قُبيْل حملة سبتة نتيجةً لحروبها مع قشتالة أدت إلى نقصان كبير في موارد الدولة، مما حدا بالملك جون الأول إلى العبث بالعملة وتخفيض قيمتها لتسديد ديونه[34].

إن الهدفَ الرئيسيَّ للتوسع البرتغالي في القرن الخامس عشر الميلادي لم يكن الرغبةَ في السيطرة على أراضٍ عبر المحيط، بل السيطرة على ساحل المغرب. ففي المغرب ذاته كانت تتوفر العديد من السلع المطلوبة كالقمح والماشية في الشمال، والسكر وبعض المنسوجات، وكذلك الأسماك والجلود والشمع والعسل. فحبوب المغرب ستساعد على سدِّ ما كانت تعاني منه البرتغال من نقص في انتاجها لها، بالإضافة إلى جاذبية تجارة ذهب السودان[35].

ويرى باربر Barbour أن ما دَفعَ إلى القيام بحملة سبتة الطموحُ من جهة، والرغبةُ من جهة أخرى في إيجاد منفذٍ للمغامرين الذين أصبحوا عاطلين عن العمل، بعد أن تمَّ إبرامُ السلم مع مملكة قشتالة[36].

(ج) دوافع سياسية:

كانت البرتغال طوال القرن الخامسَ عشرَ مملكةً متحدةً خاليةً تقريباً من

---

(33) Krueger, H., «Genoese Trade...», in **Speculum, 3(1933), P. 382. Bell, P. 34.**

(34) Payne, P. 191. Livermore, P. 108.

(35) Payne, P. 192.

(36) Barbour, N., **Morocco,** London, 1965, P. 98.

الحروب الأهلية في الوقت الذي كانت فيه بلدانُ غرب أوروبا الأخرى تهزُّها في معظم ذلك القرن الحروبُ الخارجيةُ أو الأهليةُ، كحرب المائة سنة بين انجلترا وفرنسا، وحروب الوردتَيْن بانجلترا، أو أنها كانت مشغولةً بخطر زحف الأتراك العثمانيين في البلقان وفي الشرق الأدنى. وفي شبه جزيرة ايبرية، كانت قشتالة وأرجون تمران بفترة من القلاقل أقربَ ما يكون إلى الفوضى المدمرة، قبل تولي فرديناند وازابيلا الحكم. وقد حالتْ هذه الأوضاعُ ـ إلى حد كبير ـ دون منافسة قشتالة للبرتغاليين منافسة فعالة، وهو ما كان سيحدث لولا تلك القلاقل[37].

وكانت البرتغالُ حريصةً على أن لا تقع سبتة في أيدي منافسيها، إذ كانت سبتة قبلٍ ذلك قد اجتذبتْ أنظار قشتالة وحتى جنوة التي حاول تجارُها الاستيلاء ـ عبثاً ـ على سبتة عام 633 هـ[38]. إن مبادرةَ ملك البرتغال ومستشاريه إلى اتخاذ القرار الخاص بتجهيز حملة لأخذ سبتة كان رداً على بوادر اهتمامات قشتالة، كالغارة على تطوان سنة 1400 م، وقبولها تبعية جزر الكناري لها[39].

انتهت الهدنةُ بين البرتغال وقشتالة وأُبرم سلمٌ بين المملكتين سنة 1411 م. وكان على عرش قشتالة آنذاك الطفلُ خوان الثاني تحت وصاية عمِّه فرديناند الذي كان يصبوا إلى الحصول على عرش أرجون لنفسه، مما أشغله عن الاهتمام بقضايا غرناطة والبرتغال. فقرر ملكُ البرتغال جون الأول ـ وقد أمِنَ خطرَ قشتالة ـ الشروعَ في حملة سبتة[40].

(د) القرصنة:

يصف الكُتّابُ الانجليز والفرنسيون ـ دون البرتغاليين ـ الهجومَ البرتغاليَّ على سبتة سنة 1415 م بأنه كان «ثأراً لأعمال القرصنة المغربية». والواقع أنه

---

(37) Boxer, P. 18.

(38) Bell, P. 34.

ابن عذاري، أبو العباس أحمد: البيان المغرب، القسم الثالث، تطوان 1960، ص 6 -347.

(39) O'Callaghan, P. 547.

(40) Livermore, **Portugal,** Edinburgh V.P. 1976, P. 70.

مع أن الأندلسيين الذين طُردوا من بلادهم كانوا يُغيرون على سواحل اسبانيا وسفنها، فإنه يبدو بأن التجارةَ البرتغالية لم تتعرَّضْ لأذىً يُذكر. وقد عارض ملكُ البرتغال باديءَ الأمر فكرةَ الهجومِ على سبتة بحجة أن الهجوم سوف يؤدي حتماً إلى قيام المغاربة بالثأر من السفن البرتغالية في مضيق جبل طارق، مما سيعرِّض للخطر تجارةَ البرتغاليين المُجزية بزيت الزيتون والنبيذ مع موانىء البحر المتوسط. وكان الملكُ من جانبه يحبِّذ القيامُ بهجوم مشترك مع القشتاليين ضد مملكة غرناطة أملاً في أن تستحوذ البرتغالُ على أراض جديدة في شبة جزيرة ايبرية[41].

وقد أخذ المخطِّطون لحملة سبتة في حسبانهم أن تصبح سبتة بعد استيلاء البرتغاليين عليها مأوى تلجأ إليه السفنُ المسيحيةُ الفارةُ من غزاة البحر المسلمين من شمال افريقيا، كما يمكن اتخاذُها نقطةَ انطلاقٍ للسفن البرتغالية المهاجمة للسفن العربية. وفي الواقع، فإنه بعد أخذ سبتة أنشأ الوالي البرتغالي بسبتة سفناً كانت تَكْمنُ لسفن المسلمين التي تتردد على مينائي جبل طارق ومالقة[42].

إن سيطرة الإيطاليين والإيبريين على الملاحة والتجارة في البحر المتوسط ألحقت ضرراً كبيراً بتجارة المغرب واقتصاده. ولما عجز المغاربةُ عن حماية تجارتهم لجأوا إلى القرصنة، وهي شكل من أشكال الحرب، تماماً كما فعل الإنجليز بعد ذلك بقرنين في صراعهم مع الاسبان[43].

وبعد استيلاء البرتغاليين على سبتة ـ التي فتحت باب البحر المتوسط على مصراعيه ـ لم تلبث سفنهم أن أصبحت من حيث العدد والنشاط كسفن البَنْكيين في مياهه. فأصبحت مراكبُ البرتغاليين تقدِّم خدماتها الملاحية، كما أصبح قرصان البرتغال يفرضون شروطهم. ففي اكتوبر سنة 1501 م أسروا مركباً

---

(41) Barbour, PP. 978.

(42) Bell, P. 34. Livermore, P. 109.

(43) Laroui, P. 234.

جنوباً قرب سواحل المغرب، وكانوا إذا أسروا ركاباً مغاربة فرضوا عليهم مبالغ كبيرة لافتداء أنفسهم[44].

(هـ) أمجاد الفروسية:

تعزو الروايةُ التقليديةُ قيامَ حملة سبتة إلى رغبة ملك البرتغال الثلاثة ـ دوارتي وبدرو وهنري ـ في المشاركة في عمل حربي باسل ما، يؤهلهم لتسلُّم رتبة الفروسية. وقد وجدوا ضالتهم في الاقتراح الخاص بمهاجمة سبتة، كما أن الفكرة كانت استجابةً للمعتقدات الدينية التي ورثوها عن والدتهم فليبا. كانت الحرب في خدمة الله والملك لا تزال العملَ المشرِّفَ لفارس القرون الوسطى، وبخاصة محاربة المسلمين. وكان للفرسان أن يتوقعـوا التكريمَ والانعاماتِ من الملك جزاء بلائهم في الحرب، فضلاً عن المكافآت المالية والإقطاعية[45]. إن الفارسَ من النبلاء الذي كان يحرمه القانون من المبارزة في بلده كان يتوجَّه إلى الخارج ـ إلى غرناطة أو إلى سبتة[46].

الرواية البرتغالية عن حملة سبتة:

إن تواريخَ جوميس إيانيش دي أزورارا Gomes Eannes de Azurara ـ وبخاصة تاريخه عن الملك جون/ خوان الأول ـ تروي قصةَ أخذ البرتغاليين مدينة سبتة، بعد عشر سنوات من سقوط المدينة، بأسلوب حكايات الفروسية فتقول:

حاول ابنا الملك جون الأول إقناع والدهما بالمشاركة في حملة باهرة لكي يتسنى لهما أن يُرسَّما فارسيْن، إلا أن الملك عارض مشروع الحملة بحجة تكاليفها وما تحتاج إليه من رجال وعتاد. كما أنه تردَّد في تجريد مملكته

(44) Braudel, F., **The Mediterranean and the Mediterranean Worth in the Age of Philip II,** London 1978, P. 608.

(45) O'Callaghan, P. 547. Bell, P. 32.

(46) Hillgarth, J.N., **The Spanish Kingdoms (1410- 1516),** Vol. II, Oxford V.P. 1978, P. 62.

من الجند طالما بقي السلم مع قشتالة غير ثابت. كما أشار الملكُ إلى أن المغاربة سيذكرون دَوْماً بكل مرارة «هزيمتَهم على أيدينا، وسيأخذون في مهاجمة سفننا قرب ساحل إقليم الغرب (بجنوب البرتغال). كما قال إن البرتغاليين سوف يفقدون كل أمل في إرسال مراكبهم وبضائعهم إلى مدن حوض البحر المتوسط، وذكّر بالمصير الذي سيؤول إليه أسراهم في أيدي المغاربة.

وأخيراً أقنع هنري والدَه بأنه يقلِّل من قيمة القوات البرتغالية، وبأنه لا وجهَ للمقارنة بين قشتالة المسيحية وبين «الكفار الذين هم أعداء طبيعيون لنا». وأضاف بأن تسهيلَ استيلاء قشتالة على غرناطة من شأنه أن يعود بالفائدة على البرتغال، إذ سينشغل القشتاليون بمشاكل غرناطة، مما سيجعل البرتغال تنعم بالسلام زمناً طويلاً.

وكما هو الحال في كافة الحروب «الجيدة» بدأت حملةُ سبتة بإيفاد رسُل للاستطلاع وجمع المعلومات حول المدينة وتحصيناتها. وجالت بخاطر الملكُ خطة أشار إليها المؤرخون بأنها «حيلة بارعة». فقد سلَّح سفينةً لإرسالها إلى ملكة صقلية ليعرض عليها الزواجَ من ابنه بدرو. ولما كانت الملكةُ قد أعربت عن ميلها للزواج من دوارتي/ إدوارد وارِثِ العرش، فإن ملك البرتغال كان لا يشكُّ في أنها سترفض عرضه. وبذلك أُتيحت لرسُلِه فرصةُ الجواز بمدينة سبتة ومعاينة ما يريدون.

ولكي يبرِّرَ الاستعداداتِ الحربيةَ الجاريةَ وتجهيزَه الأسطول، قرر الملكُ جون «أن يتحدى دوق هولندا وأن يهدِّده بالحرب إن هو لم يوقف الأضرار والسرقات التي كان رعاياه يوقعونها بالتجار البرتغاليين المارين بمضائق بلاده». وبالطبع فإن الدوق ـ وكان على علم مُسْبَقٍ بكل ذلك ـ تظاهر بتصديق التهديد. ثم بعث الملك جون برسُلِه لاستئجار السفن من غليسية وبسكاي، وحتى من انجلترا وألمانيا. كما أن الفرسانَ الانجليزَ والفرنسيين عرضوا عليه خدماتهم.

توقف الأسطول ـ وقوامه 200 سفينة وخمسون ألفَ رجل ـ في مرسى الجزيرة الخضراء بعد أن قدَّم الملك جون كافةَ الضمانات لملك قشتالة. في البداية صادفت الحملةُ بعضَ التعثر إذ هبَّت ضبابةٌ كثيفةٌ جعلت الأسطول

يتحوَّلُ إلى ناحية مالقة بسبب التيارات، ووقعت بعضُ الاشتباكات مع مسلمي غرناطة الذين حسبوا أن الهجوم سوف يقع على أراضيهم.

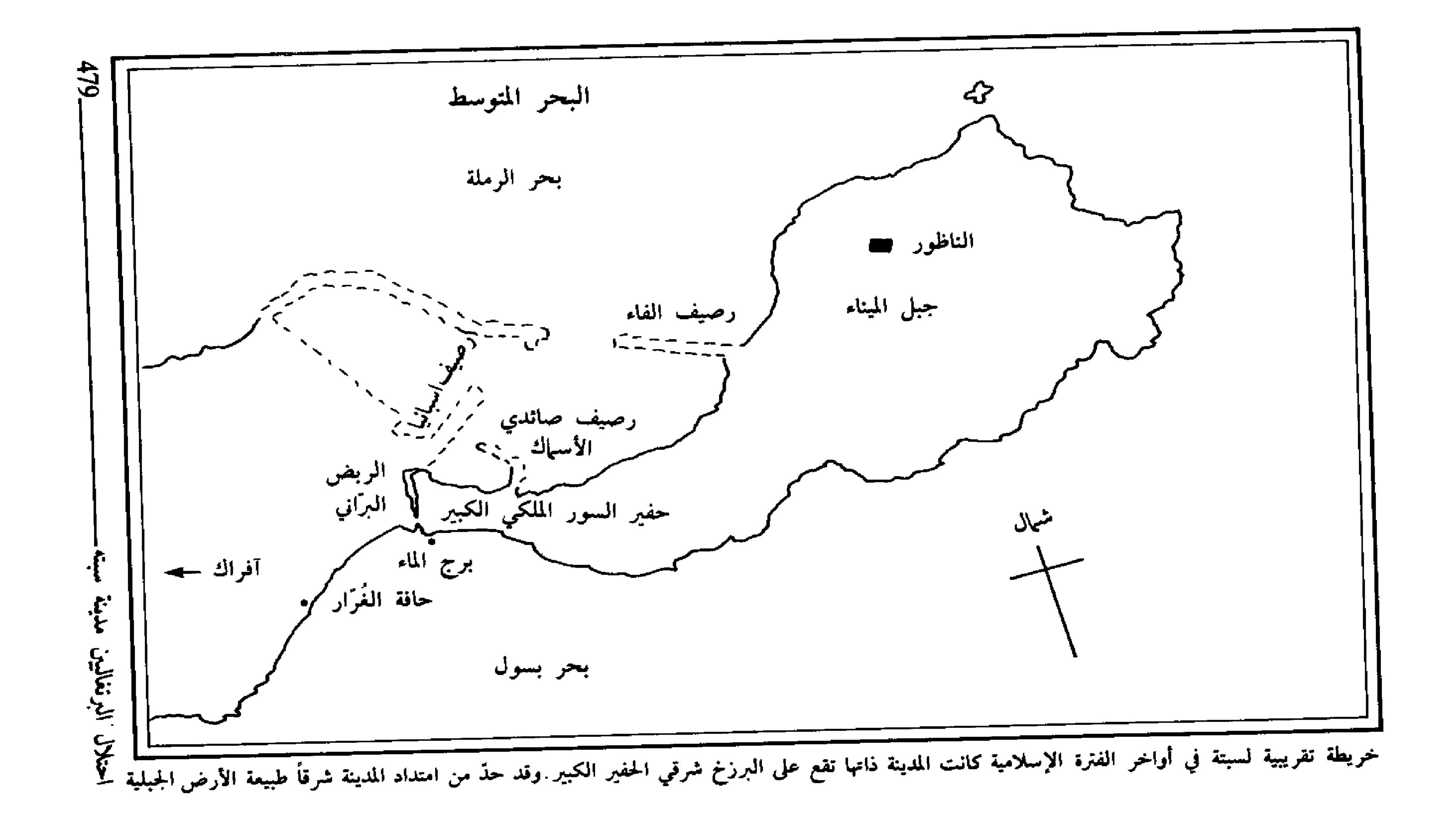
كما أن الطاعون الوافد من لشبونة تفشّى بين الجند في عدة سفن. ومع ذلك، فإن الاسطول توجّه آخرُ الأمر إلى سبتة. ونزل الجنودُ إلى البر، ودارت معركة عنيفة، وكان يقود الجندَ الأميران إدوارد وهنري.

وخاطب صالح بن صالح «صاحبُ سبتة» ـ كما تذكر التواريخ ـ البرتغاليين بالعبارات التالية: «إننا لا نخشى هجومَ النصارى علينا، فهم ليسوا كثيرين عدداً، وبوسعنا قتالهم، ومن يدري؟ فلعلَّهم يُتيحون الفرصةَ لنا للظفر بنصر كبير... ومن الممكن أن يقعَ أسطولُهم في أيدينا. وقد نستعمل أوانيهُم الذهبيةَ والفضيةَ في أعراس أبنائنا... إن الأسطول قسمان، ونعتقد أنهم سينزلون اليوم إلى البر، وسوف نذبحهم على الشواطىء، إذ إن أكثرهم مثقلون بالدروع لا يَقْوَوْن على الحركة إلا ببطء وصعوبة، بينما نحن خفافٌ ونستطيع التحركَ بسرعة ومهاجمتهم. وإذا سقطوا على الأرض تَعذَّر عليهم النهوض. وأنّى لهم ذلك، وهم كجلاميد الصخر وزناً».

ولم يكن بالأمر الهيِّن الهجومُ على أسوار سبتة الثلاثة المتتالية والقتالُ في أزقّة المدينة وشوارعها الضيقة التي يسهل الدفاعُ عنها. وقد دامت المعركةَ خمسَ ساعات دون توقف. وقام المغاربة ـ وهم أكثرُ عدداً وأقلُّ سلاحاً ـ بالهجوم على المغيرين وحتى بدون سلاح، ودفنوا كنوزهم في الآبار. أما القتل والنهب فكانا بدون رحمة أو شفقة.

وفي اليوم الثالث والعشرين من شهر اغسطس، قام ملك البرتغال بتحويل المسجد الجامع بمدينة سبتة إلى كنيسة كاثوليكية، وأقيم فيها حفل كبير وصلاة شكرٍ في يوم الأحد التالي (25/ 8/ 1415 م). وجرى في ذلك الحفل ترسيمُ أبناءِ الملك الثلاثة ـ حسب رغبتهم ـ فرساناً.

وَوُلِّي على المدينة الكونت بدرو دي منيزيس Pedro de Menezes وتُركت معه حامية قوامها 2700 رجل، وسفينتان لحراسة المضيق.



خريطة تقريبية لسبتة في أواخر الفترة الإسلامية كانت المدينة ذاتها تقع على البرزخ شرقي الحفير الكبير. وقد حدّ من امتداد المدينة شرقاً طبيعة الأرض الجبلية

وبعد ذلك بثلاث سنوات قام «أهلُ فاس وأهل غرناطة وملك مراكش وملك تونس وملك بجاية، ومعهم الأسلحة والمدافع الكثيرة» بمحاصرة سبتة براً وبحراً. وقد قُدِّرت التواريخُ البرتغاليةُ عددهم بمائة ألف رجل، بمبالغةٍ تتفق مع الأسلوب الملَحْي الذي دُوِّنت به تلك التواريخ. وهرع الأمير هنري الى نجدة المدينة بأسطول جديد، وبعد «أن أوقع مذابحَ بالمسلمين، حَرَّر المدينةَ وعاد ظافراً إلى البرتغال»، وكان غاضباً لأن «الظروف لم تسمحْ له بأخذ مدينة جبل طارق كما كان قد خطَّط»[47].

رواية صاحب (الاستقصا) والمُحْدَثين عن حملة سبتة:

لا تتوفر لدينا في المصادر العربية تفاصيلُ كافيةٌ عن حملة سبتة، فيما عدا نتفٍ أوردها صاحبُ (كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى)، الذي ذكر بأن استيلاءَ البرتغاليين على سبتة كان بعد حصار طويل للمدينة، وأنه كان على أثر خديعة لجأوا إليها. فقد نَقَل عن صاحب (نشر المثاني) قَوْلَهَ «إن النصارى جاءوا بصناديقَ مقفلةٍ يوهمون أن بها سلعاً وأنزلوها بالمرسى كعادة المعاهدين، وذلك صبيحة يوم الجمعة من بعض شهور سنة 818. وكانت تلك الصناديقُ مملوءةً رجالاً عددهم أربعةُ آلافٍ من الشباب المقاتلة، فخرجوا على حين غفلة من المسلمين واستولَوْا على البلد... وسمعتُ من بعضهم أن الذي جرَّأ النصارى على ارتكاب تلك المكيدة هو أنهم كانوا قد قاطعوا أميرَ سبتة على أن يفوِّضَ إليهم التصرفَ في المرسى والاستبدادَ بغلتها ويبذلوا له خراجاً معلوماً في كل سنة، فكان حكمُ المرسى حينئذ لهم دون المسلمين، ولو كان المسلمون هم الذين يَلُون حكمَ المرسى ما تركوهم يُنزلون ذلك العددَ من الصناديق مقفلةً لا يعلمون ما فيها». ويضيف صاحبُ (نشر المثاني) بأن أهلَ سبتة جاءوا إلى سلطان فاسٍ مستصرخين «وعليهم المسوحُ والشَعْر والوبر والنعال السود رجالاً ونساء وولداناً، (إلا أن السلطان) ردَّهم إلى الفحص قرب بلادهم لعجزه عن نصرتهم حتى تفرقوا في البلاد». وما أن تمَّ للبرتغاليين الاستيلاءُ على سبتة حتى قاموا بتحصينها[48]. وينقل النـاصري عن مؤرخٍ

---

(47) Rézette, R., **The Spanish Enclaves in Morocco,** Paris 1976, PP. 29- 33.

(48) الناصري، أبو العباس أحمد: كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء الرابع، الدار=

برتغالي، اسمه منويل ما مفاده أن عبد الله بن أحمد ـ المعروف بسيدي عبو ـ اغتصب المُلكَ من أخيه السلطان المريني أبي سعيد عثمان، ولكنه «تكدَّر عَيْشه بذهاب سبتة... وتكدَّر المسلمون غايةً لفوات هذه المدينة العظيمة منهم»[49].

ويُذكر أن أهل سبتة توجهوا إلى فاس ملتمسين مساعدةَ السلطان عبد الحق لدحر المغيرين البرتغاليين، وأرفقوا التماسهم بهذه الأبيات المؤثرة على ضعفها:

هتك النصارى علينا حرمةَ سبتة	غدراً بنقض مواثق وعهود
غدرونا فجر عَروبةٍ بصنادق	حطَّت صناديد صرعة كقرود
ألفان في ألفين من أبطالهم	عظماءُ أجسامٍ طوالُ قدود
فقصدنا بابك ضارعين، لَبوسُنا	أخمارُ من شَعْرٍ ونعل سود
فعساك تَجْبرُ صدع قومٍ خانهم	دهرٌ كسا للكلِّ ثوبَ يهود

وقد صرَّح السلطانُ بضعفه عن نصرتهم كما يتبيَّن من الجواب الذي أمر كاتبَه المنجِّمَ بتحريره رداً على استصراخهم، وفي الجواب أبياتٌ ضعيفةٌ منها البيت التالي:

فلقد عجزتُ عن الدفاع كمن مضى	من عز آباء وأسمى جدود

إلا أن البرتغاليين لم يهدأْ لهم بالٌ ولا طاب لهم مقامٌ منذ ين وطئتْ أقدامهُم أرضَ سبتة، إذ تعرضوا لهجمات مستمرة من جانب رجال القبائل من المناطق المجاورة لسبتة والمتطوعين المجاهدين من أنحاء المغرب، وبخاصة

= البيضاء 1955، ص 92 -93.

وبعد مائة سنة ذكر الحسن الوزان أن البرتغاليين بعد احتلالهم سبتة مكثوا فيها «نحو ثلاثة أسابيع متوجسين خيفة من ملك فاس أن يأتي لنجدتها، لكن أبا سعيد (المريني) الذي كان ملكاً على فاس آنذاك تخاذل ولم ينهض لاستردادها بل بالعكس أتاه الخبر وهو في وليمة والناس يرقصون فلم يوقف الاحتفال. وقد قضت مشيئة الله أن يُقتل هذا الملك بعد ذلك شر قتلة بيد أحد كتَّابه السابقين... وهلك سبعة من أبنائه... وذلك عام 824 هـ». (الحسن الوزان: وصف افريقيا، الجزء الأول، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط 1980، ص 246).

(49) المصدر السابق، ص 94.

مدينة فاس[50]. وتقول الروايةُ البرتغاليةُ إن بدرو دي منيزيس أولَ ولاةِ البرتغال على سبتة كان يرتدي درعه باستمرار على مدى ستةَ عشرَ عاماً لكي يكون على أهبةٍ في حالة وقوع هجوم من جانب المسلمين، وكانت هجماتهم لا تنقطع طوال فترة ولايته (1415 -1437 م)[51].

إنَ حملةَ سبتة كانت تحتاج إلى المال والسفن والرجال والأسلحة. أما المال فقد تمَّ الحصولُ عليه من أصحاب المصارف وعن طريق العَبثِ بالعملة. وأما السفن فقد جُمعت من كافة موانىء كنتبرية ومنطقة خليج بسكاي[52]. وفي خطابٍ لملك انجلترا هنري الخامس بتاريخ 26 سبتمبر 1414 م يأذن لممثل البرتغال بشراء 400 رمح، كما يأذن في خطابٍ آخرَ بتاريخ 26 يناير 1415 م بشراء 350 رمح، وبتجنيد عدد من الرجال المسلحين[53].

لم تُجْدِ تحصيناتُ سبتة كما لم يُجْدِ الرماةُ والمدافعون عنها في وجه القوات البرتغالية الغازية، فمع أن أعدادَهم كانت كبيرةً إلا أن أساسَ نجاح الحملة يكمُنُ في عامل المباغتة الذي هيَّأه تخطيطُ المغيرين الدقيق لها[54].

ولما وافق ملكُ البرتغال على قيام الحملة، أصرَّ على مشاركته بنفسه فيها أملاً ـ على حد قوله ـ في أن يغفرَ سفكهُ لدماء «الكفار» ما كان قد سفكه من دماء النصارى[55].

ومما يُذكر أن صائغاً يهودياً من مدينة يابرة Evorn طالب في سنة 1439 م بمكافأة ـ وتسلَّمها ـ في مقابل الخدمة التي قدَّمها للاستيلاء على سبتة، وفي الحملة الفاشلة ضد طنجة عام 1437 م، إذ ادعى بأنه ساهم فيها «بحصانه

---

(50) ابن تاويت، محمد: تاريخ سبتة، الدار البيضاء 1982، ص 8 -179.

(51) Rézette, P. 34.

(52) O'Callaghan, P. 547.

(53) Livermore, P. 108.

(54) Latham, D. «The Strategic Position and Defence of ceuta...», in **Islamic Quarterly,** 15(1971), P. 204.

(55) Barbour, P. 98.

وسلاحه وبجنديَّيْنْ من الشاة»[56].

إن الثغر Fronteirn الجديدَ للبرتغالِ لم يواجهْ سوى هجومٍ واحدٍ ذي بالٍ شنَّه المغاربةُ والغرناطيون معاً عام 1419 م، ولكنه فشل بسببِ الخلافات في صفوف بني مرين. وفي العام التالي، اغتيل السلطانُ المرينيُّ أبو سعيد عثمان وتفاقمت بمقتله الحربُ الأهليةُ بالمغرب[57].

النتائج المباشرة لسقوط مدينة سبتة:

وختاماً للبحث نوجز فيما يلي النتائجَ المباشرةَ التي ترتَّبتْ على استيلاء البرتغاليين على مدينة سبتة المغربية التي آلتْ إلى إسبانيا منذ عام 1580 م عندما ضمَّ ملكُ اسبانيا فليب الثاني البرتغالَ إلى مملكته، وما زالت سبتة في أيدي الإسبان إلى اليوم.

كانت النتائجُ الماديةُ لأخذ سبتة مخيِّبةً للآمال، ولم تَبْدُ للعيان فوائدُ مباشرةٌ نتيجة للاستيلاء عليها. إن أخذ سبتة بيَّن أن الاستيلاء على المدينة لم يكنْ له غير أهمية رمزية، ولم تُبذلْ محاولةٌ لاستغلال احتلالها قبل عام 1437 م بحملة طنجة التي باءت بالفشل[58].

إن المدينة ـ وبخاصة مخازن التجار ومتاجرهم ومنازلهم ـ تعرَّضتْ لأعمال النهب والسلب من قِبَل الجند، وذهبت طُعمةً للنيران محتوياتُ المتاجر والمخازن من التوابل والثياب الرفيعة والسجاجيد الشرقية[59].

أما سكان المدينة فقد قُتل الكثيرون منهم، واسُترقّ بعضهم، ونزح عن المدينة المنكوبة من استطاع من ساكنيها. وبعد يومين من سقوط المدينة، بادر ملكُ البرتغال إلى تحويل مسجدها الجامع مسجدها الجامع إلى كنيسة هي اليوم كاتدرائية سبتة.

(56) Boxer, P. 12.

(57) Julien, P. 208.

(58) Bell, P. 41. Livermore, P. 111. Atkinson, P. 98.

(59) Bell, P. 41.

إن معظمَ التجارة التي كانت تمرُّ بسبتة وقت أن كانت في أيدي المسلمين توقَّفتْ وتحوَّلتْ عنها إلى موانىء شمال افريقيا الأخرى. وفي حين*أن بعضَ أفراد الحامية كانوا يقومون بنهب المزارع والبساتين في أحواز سبتة، أو بمزاولة القرصنة في مضيق جبل طارق، فإن الملك لم يَجْنِ من انتصاره مكسباً مالياً يُذكر، فهو لم يَزِدْ من إيراداته، بل أصبح لزاماً عليه الإنفاقُ على حامية المدينة وقوامها 3000 رجل[61]. إن سبتة «وقد خلَتْ من سكانها، وأصبحت في عُزلةٍ عن المنطقة المحيطة بها أصبحت ـ بعد أن كانت ذات يوم ميناءً مزدهراً ـ عبئاً ثقيلاً على الخزانة البرتغالية»[61].

وقد مكَّن احتلالُ سبتة البرتغاليين من الحصول على بعض المعلومات حول بلاد السودان في أعالي نهريْ السنغال والنيجر، وهي مصدر الذهب بالنسبة للمغرب. وكان البرتغاليون يَصْبُون إلى الاتصال المباشر بمصادر الذهب في السودان الغربي، إذ لم تكن للبرتغال عُملةٌ ذهبيةٌ خاصةٌ بها منذ عام 1383 م، فكانت من بين الممالك الأوروبية القليلة في مثل هذا الوضع[62].

إن الاستيلاءَ على سبتة قوبل بالترحيب في أوروبا المسيحية، وأثار حماساً كبيراً لأنه كان شبهَ حملةٍ صليبيةٍ، وكان من شأنه تعزيزُ هيبة البرتغال وملكها في أوروبا. كان الأتراكُ العثمانيون يتوغلون آنذاك في شرق أوروبا، وقُدِّر لهم الاستيلاءُ على القسطنطينية والإجهازُ على الدولة البيزنطية عام 1453 م، ولذلك فإن العالم المسيحي نظر إلى أخذ سبتة على أنه أولُ هجوم مضاد ناجح ضد الإسلام[63].

وبعد أخذ سبتة، بدأ البرتغاليون في مزاولة القرصنة في مياه غرب البحر المتوسط. فقد أنشأ حاكمُ سبتة البرتغالي سفناً كانت تَكْمُن لمراكب المسلمين التي تتردد على مينائيْ جبل طارق ومالقة، وأصبح قراصنةُ البحر البرتغاليون يفرضون شروطهم على المراكب في البحر التوسط، ويأسرون من فيها من المغاربة،

(60) المصدر السابق، ص 41.

(61) Laroui, P.234.

(62) Boxer, P. 19.

(63) Bell, PP. 41- 42.

ويسترقّونهم، ما لم يقوموا بفداء أنفسهم[64].

كان احتلالُ سبتة بدايةً لتوسع استعماري أدى خلال القرن الخامسَ عشرَ الميلادي إلى احتلال العديد من موانىء المغرب من قِبَل الإسبان والبرتغاليين، كما كان فاتحةَ سيطرة أوروبا على قارتيْ افريقيا وآسيا واستعمارِ أراضيهما[65]. وبأخذ سبتة أصبح للبرتغال أولُ قاعدة في افريقيا، ومنها أصبح بإمكانها التغلغلُ في القارة الافريقية، أو حتى شنُّ هجومٍ على جبل طارق عبر المضيق[66]. ويبدو أن رحلاتِ الكشوف البرتغالية في المحيطِ الأطلسي، والتي يقترن بها اسمُ الأمير هنري الذي اشتهر ـ خطأً ـ باسم هنري الملاح، بدأتْ في حدود عام 1419 م، أي بعد أربع سنوات من تاريخ أخذ سبتة من أيدي المغاربة[67].

وفي مجال العلاقات المرينية النصرية، كان سقوطُ سبتة يعني أن المغربَ وغرناطة كليهْما أخذا يُدركان الخطرَ الداهمَ مما أدى إلى تعاونهما عام 1419 م في شنِ هجومٍ على سبتة باء بالفشل. وإن وجود النصارى بين فاس وغرناطة وضع حداً لما كانَ لبني مرين وبني نصر من تأثير في المصير السياسي في البلدين[68].

إن سقوطَ مدينة سبتة في أيدي البرتغاليين أثار موجةً من السخط والذعر في المغرب والعالم الإسلامي، وكان أحدَ العوامل الرئيسية التي عجَّلت في نهاية حكم بني مرين، كما أدى إلى نشاط شيوخ الطرق الصوفية في إذكاء روح التضحية والجهاد في نفوس المغاربة ذياداً عن الإسلام، ودفعاً لعادية الغزاة من النصارى عن سبتة وغيرها من مدن المغرب الساحلية التي سقطت في أيديهم. «ولم تتوقف القبائلُ المجاورةُ لسبتة عن شنِّ هجماتها على حامية المدينة، وتَعذَّر على الحامية البرتغالية إخضاعُ تلك القبائل، كما تعذَّر على البرتغاليين مزاولةُ التجارة من المدينة، واقتضى الأمرُ تزويدَ الحامية بالمؤن عن طريق البحر»[69].

---

(64) Livermore, P. 109. Braudel, P. 608.

(65) Abun-Nasr, P.133.

(66) O'Callaghan, P. 548.

(67) Boxer, P. 15.

(68) Abun- Nasr, P. 134.

(69) Livermore, P. 109.

العلاقة بين جملتي الصلة والصفة

الدكتور
سعدون السويح

من أبرز مظاهر علم اللغة الحديث اهتمامه بالبحث عن الروابط أو العلاقات بين البنى (التراكيب) النحوية التي قد تبدو في ظاهرها مستقلة قائمة بنفسها دون أن تربطها وشائج بنيوية بغيرها من التراكيب، ولكنها في حقيقتها وثيقة الصلة بغيرها من أبنية اللغة، بيد أن هذه الصلات لا تتضح إلا في ضوء البحث اللغوي الدقيق الذي يعيد هذه التراكيب إلى أصل مشترك أو «بنية عميقة» واحدة حسب مصطلح اللغوي الأميركي الشهير ناحوم

تشومسكي (*) NOAM CHOMSKY الذي يذهب إلى أن اللغات البشرية لا يمكن وصفها وشرح طبيعتها إلا بافتراض وجود مستويين للتحليل اللغوي، أولها مستوىً سطحي أو ظاهري، ويسمية تشومسكي «بالبنية السطحية»SURFACE STRUCTURE ،وثانيهما مستوىً عميق مجرد ويعرف «بالبنية العميقة»DEEP STRUCTURE، ويرتبط هذان المستويان بسلسلة من القواعد التي يطلق عليها تشومسكي، ومن نسج منواله، بالقواعد التحويلية TRANSFORMATIONAL RULES، ومن هنا جاءت تسمية مدرسة تشومسكي في علم اللغة الحديث بالمدرسة التوليدية التحويلية TRANSFORMATIONAL GENERATIVE SCHOOL.

وهذه الثنائية التحليلية التي يذهب إليها تشومسكي واتباعه من اللغويين المعاصرين ليست في حقيقة الأمر غريبة على تراثنا النحوي وفكرنا اللغوي، وإن اختلفت المصطلحات وتباينت طرائق البحث، فلقد أدرك نحاتنا منذ سيبوية مدى ما ينطوي عليه البحث اللغوي من تجريد، فلم يجدوا غضاضه في القول بالحذف والتقدير والتأويل، فجاز عندهم مثلا أن يكون الفاعل «ظاهراً» أو «مستتراً»، وقدروا للفاعل المستتر ضميراً لا يظهر في الكلام، كما تحدثوا عن العوامل المحذوفة، وعن التقديم والتأخير، وأدركوا أن بعض التراكيب أصلية، وما جاء خلافاً لها فهو فرع عنها.

وقد سار النحاة القدامى على نفس هذه الطريقة عند دراستهم للظواهر الصوتية والصرفية للغة فقالوا بالإعلال والإبدال وما ينطويان عليه من تغييرات تعتري بنية الكلمة. وإن بحوثهم في هذا المضمار تنطوي على درجة عالية من التجريد والدقة الرياضية.

إن المنهج التحليلي التجريدي الذي اتبعه نحاتنا القدامى ليبين جليا شعورهم بأن الظواهر اللغوية لا يمكن فهمها إذا قصر دارس اللغة تحليله على «البنى السطحية» فقط، أي على ظاهر الكلام وحده، فلا بد إذا من القول بوجود

(*) يعّد ناحوم تشومسكي واحداً من أبرز علماء اللغة الذين ذاع صيتهم في النصف الثاني من هذا القرن، وقد أحدثت كتبه وبحوثه المتعددة ثورة في علم اللغة وفلسفة اللغة وعلم النفس، وهو إلى جانب هذا، كاتب سياسي مرموق اشتهر بدفاعه عن العرب والقضية الفلسطينية.

عناصر مستترة أو محذوفة أو مقدرة لا تظهر على سطح اللغة، وإنما يفترض وجودها في «البنى العميقة»، وإن مثل هذه الإفتراضات مبررة بمالها من قيمة تفسيرية .

في ضوء المقدمة السابقة أود أن أطرح طائفة من الملاحظات حول جملتين بحثها نحاتنا القدامى بحثاً مستفيضاً، غير أنهم رأوا فيها تركيبين مستقلين فلم يدمجوهما في باب واحد، وفي تصوري أن هاتين الجملتين إن هما إلا مظهر لبنية عميقة واحدة، وإن اختلافهما هو اختلاف على مستوى البنية السطحية فقط. والجملتان موضوع البحث هما «جملة الصلة» و «جملة الصفة».

يتحدث نحاتنا عن جملة الصلة في مبحث الموصلات، ويتحدثون عن جملة الصفة في مبحث التوابع تحت باب «الصفة» أو «النعت»، وجملة الصلة هي نحو قوله تعالى ﴿**إذا رأوك إن يتخذونك إلا هزوا أهذا الذي بعث الله رسولاً**﴾ (الآية 14، سورة الفرقان)، ونحو قوله جلّ من قائل ﴿**والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين**﴾ (الآية 91، سورة الأنبياء)، وهذه الجملة لا يرى لها النحاة محلاً من الإعراب، وإنما يجرون الإعراب على الإسم الموصول الذي يقع صفة لما قبله من اسم معرفة، ويشترطون وجود الضمير العائد المناسب في جملة الصلة الذي يجوز حذفه، وكل هذه الجوانب مفصلة تفصيلاً دقيقاً في كتب النحو.

أما جملة الصفة نحو قوله تعالى ﴿**وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدّق الذي بين يديه...**﴾ (الآية 92، سورة الأنعام)، ونحو قوله عزّ وجل ﴿**فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً**﴾(الآية 17، سورة المزمّل)، فهي جملة لها محل من الإعراب، حيث تقع صفة للإسم النكرة الذي يسبقها، فجملة أنزلناه في الآية الكريمة هي في موضع رفع حيث أنها صفة لكتاب، وجملة يجعل الولدان شيباً هي في موضع نصب حيث تقع صفة للفظة(يوماً). ويشترط في هذه الجملة أيضاً وجود ضمير عائد مناسب.

وقد سار نحاتنا على القاعدة التي تقول «إن الجمل تقع بعد النكرات صفات، وتقع بعد المعارف أحوالاً»، فإذا قلنا مثلاً: ما أحسن الرجل يحفظ عهده، أعربنا جملة يحفظ عهده حالاً، والتقدير حافظاً عهده، وأما إذا قلنا:

أعرف رجلاً يحفظ عهده، فإنّ جملة يحفظ عهده، تكون صفة لرجل، والتقدير: أعرف رجلاً حافظاً عهده.

وماذا عن جملة الصلة في ضوء القاعدة السابقة إذا تأملنا جملة نحو «أحترم الرجل الذي يحفظ عهده»، وجدنا أن جملة الصلة يحفظ عهده واقعة بعد إسم الموصول «الذي» وهو معرفة، غير أن أحداً من النحاة لم يقل بأن هذه الجملة تقع حالاً، فقد أدركوا أنها في حقيقتها جملة وصفية وتتضح وصفيتها متى حذفنا الإسم الموصول وجئنا بصلة الألف واللام فقلنا «أحترم الرجل الحافظ عهده»، غير أن نحاتنا لم يعّبروا عن جملة الصلة بأنها جملة وصفية فهي واقعة بعد معرفة، ولم يجعلوا لها محلاً من الإعراب لأن الجمل في تصورهم لا يكون لها محل من الإعراب إلا إذا صحّ وقوع الإسم المفرد موقعها (كما في الحال والصفة)، وجملة الصلة لا يقع الإسم المفرد موقعها(*)، وقد خرجوا من إشكالية جملة الصلة بالقول إنها جملة لا محل لها من الإعراب وظيفتها إزالة إبهام الاسم الموصول الذي يجري عليه الإعراب، وهكذا قصروا الإعراب على الاسم الموصول، وصرفوا النظر عن جملة الصلة رغم إدراكهم أن الاسم الموصول لا معنى له دون جملة الصلة حتى كأنها جزآن لكلمة واحدة ولذا لم يسغ الفصل بينهما، وشذّ حذف الصلة والإبقاء على الموصول فقط، ويشير ابن يعيش [1] إلى أن حذف الصلة شاذ في الإستعمال والقياس، ويبرر ذلك بقوله «أما قلته في الاستعمال فظاهر، وأما في

(*) أعتقد أنّ الذي قاد نحاتنا إلى اتخاذ هذا الموقف من جملة الصلة هو إجراؤهم للإعراب على الإسم الموصول وحده وإهمال جملة الصلة من الناحية الإعرابية، وكما سيتضح من بقية البحث، فإن الإسم الموصول في حقيقته ـ حسب تصورنا ـ هو «أداة تعريف تختص بالجمل» فجملة الصلة تقع صفة للإسم المعرفة الذي يسبقها، والإسم الموصول علامة التعريف، وهذا التحليل مستمدّ في أساسه من نحونا التقليدي حيث يتحدث النحاة القدامى عن «صلة الألف واللام» فعندما نقول: هذا الضارب زيداً أو أقبل الرجل المكرم أهله، إنما نقصد: الذي ضرب زيداً، والذي يكرم أهله، وهكذا يمكن أن يقع الإسم المفرد محل جملة الصلة إذا اعتبرنا الإسم الموصول غير منفصل عنها.

(1) شرح المفصّل لموفق الدين يعيش أبن على بن يعيش، الجزء الثالث ـ ص 135 ـ عالم الكتب ـ بيروت.

القياس فلأنَّ الصلة هي الصفة في المعنى وإنما جيء بالذي وصله إلى ذلك فلا يسوغ حذفها».

ويقتضي الإنصاف العلمي أن نشير إلى أنه برغم تخرج نحاتنا من القول بأن الموصول وصلته يقعان موقع الصفة من الاسم الذي يسبقها، فإن بعضهم قد أدرك الشبه الشديد بين جملتي الصلة الكافية فالرضي مثلاً في شرحه للكافية أنَّ جملتي الصلة والصفة تختصان ـ دون الجملة الواقعة خبراً ـ بأن تكون خبريّتين يتبين، أي محتملين للصـدق والكذب، فأخرج بذلك الجمل الإنشائية والطلبية نحو جمل الأمر والنهي والاستفهام والتمني والتعجب، وهكذا لا يجوز أن نقول:

1 أ ـ جاء الرجل الذي من يحبه؟

1 ب ـ جاء رجلٌ من يحبه؟

2 أ ـ أعرف الرجل الذي أذهب إليه غداً.

2 ب ـ أعرف رجلاً أذهب إليه غداً.

3 أ ـ أقبل الرجل الذي لا تحسنْ إليه.

3 ب ـ أقبل رجلٌ لا تحسنْ إليه.

4 أ ـ أعرف الفتاة التي لعلّها تسافر غداً.

4 ب ـ أعرف فتاة لعلّها تسافر غداً.

إنّ الغرابة التي نحسّها في جمل الصلة والصفة السابقة لا نجدها إذا وقعت نفس هذه الجمل أخباراً للمبتدأ، فالجملة الإستفهامية مثلاً قد تقع خبراً كما في قولنا: (أخوك من طلب إليه القدوم)؟ وكذلك الجمل المتضمنة لأمرٍ أو نهي نحو:

ـ محمد سله ما شئت.

أو ـ هذا الطالبُ لا توبخْهُ،

ويمكـن للقارىء أن يختبر بنفسه إمكانية وقوع الجمل التي أوردناها أعلاه

أخباراً (أنظر الجمل من 1أ إلى 4ب)(*). ويعلّل الرضي لهذا كلّه بعبارة تستحق لأهميتها أن نوردها كاملة، ويلاحظ في عبارة الرضي تأكيده على أنّ جملتي الصلة والصفة تختصان ـ دون جملة خبر المبتدأ ـ بضرورة أن تكونا خبريّتين[3].

«وإنما وجب في الجملة التي هي صفة، أو صلة، كونها خبرية، لأنّك إنّما تجيء بالصفة والصلة، لتعرف المخاطب بالموصوف والموصول المبهمين، بما كان المخاطب يعرفه قبل ذكرك الموصوف والموصول، ومن اتصافهما بمضمون الصفة والصلة فلا يجوز، إذن، إلا أن تكون الصفة والصلة جملتين متممتين للحكم المعلوم عند المخاطب حصولُه قبل ذكر تلك الجملة؛ وهذه هي الخبرية، لأنّ غير الخبرية إما إنشائية نحو بعت ، وطلّقت، وأنت حرّ، ونحوها، وإما طلبية كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض، ولا يعرف المخاطب حصول مضمونهما إلا بعد ذكرهما. ولمّا لم يكن خبرُ المبتدأ معرّفاً للمبتدأ، ولا مخصصاً له، وجاز كونه إنشائيا، كما مرّ في بابه»

إنّ الرضيّ بحسّه النحوي العميق أدرك ما بين هاتين الجملتين من أوجه شبه متعددة، غير أنّه لم يذهب صراحة إلى القول بأنّ جملة الصلة هي في حقيقتها جملة وصفية.

ولكننا نجد نحوياً آخر ألا وهو ابن يعيش في شرحه لمفصّل الزمخشري

(*) يشير النحاة إلى شواهد قليلة وقعت فيها الجمل الطلبية صفات، كما في البيت المشهور:

حتى إذا جنّ الظلام واختلط ... جاءوا بمذقٍ هل رأيت الذئب قط؟

ويري جمهور النحاة أن الجملة الإستفهامية: هل رأيت الذئب قط؟ ليست في الواقع صفة، فالتقدير هو: بمذقٍ مقولٍ فيه هل رأيت الذئب قط، حسب عبارة ابن عقيل 2. وقد أشار ابن مالك إلى ضرورة مثل هذا التقدير في قوله:

وامنع هنا إيقاع ذاتِ الطلَبِ ... وإن أتت فالقولَ أضمِرْ تُصِبِ

(2) شرح بهاء الدين عبد الله بن عقيل على ألفية بن مالك ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الجزءالثاني، ص 198 ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة.

(3) شرح الرضيّ على الكافية (كافية ابن الحاجب)، تحقيق يوسف حسن غمر، الجزء الثاني، ص 299 ـ منشورات جامعة قار يونس ـ بنغازي.

يورد عبارة ناصعة الدلالة على اعتبار جملة الصلة جملة صفة في الحقيقة، بيد أنّها ـ أي جملة الصلة ـ تحتاج إلى الإسم الموصول (الذي وأخواته) لأنّها تجري صفة لمعرفة، وذلك لا يجوز حسب القاعدة التي تمسك بها نحاتنا فالقاعدة تقتضي «أن تقع الجمل بعد المعارف أحوالاً وبعد النكرات صفات» ـ كما أسلفنا. ولذا يذهب ابن يعيش إلى رأي تبنيناه في هذا البحث وهو أن دخول الذي على جملة الصلة هو للدلالة على التعريف، تماماً كما يدخل الأف واللام على الكلمة لإكسابها التعريف، فوظيفة الإسم الموصول هي وظيفة «الجسر الرابط» بين الإسم المعرفة الموصوف وبين جملة الصلة، فالإسم الموصول رغم اعتباره إسماً هو إلى الحرفية أقرب في معناه، ولا يكاد يختلف كثيراً عن أداة التعريف. ولأهمية هذا الرأي وتميزه، نورد عبارة اين يعيش كاملة فيما يلي [4]:

«إنّ الذي وأخواته مما فيه لام إنما دخل توصلاً إلى وصف المعارف بالجمل، وذلك أن الجمل نكرات، ألا ترى أنها تجري أوصافاً على النكرات نحو قولك: مررت برجلٍ أبوه زيدٌ، ونظرت إلى غلامٍ قام أخوه، وصفة النكرة نكرة، ولولا أن الجمل نكراتٌ لم يكن للمخاطب فيها فائدةٌ لأن ما تعرف لا يستفاد، فلّما كانت تجري أوصافاً على النكرات أرادوا أن يكون في المعارف مثل ذلك فلم يسغ أن تقول مررت بزيدٍ أبوه كريم وأنت تريد النعت لزيدٍ لأنه قد ثبت أن الجمل نكرات والنكرة لا تكون وصفاً للمعرفة، ولم يمكن إدخال لام التعريف على الجملة لأن هذه اللام من خواص الأسماء والجملة لا تختص بالأسماء بل تكون جملة إسمية وفعلية، فجاءوا حينئذٍ بالذي متوصلين بها إلى وصف المعارف بالجمل فجعلوا الجملة التي كانت صفة للنكرة صفة للذي وهو الصفة في اللفظ والعرض الجملة».

في ضوء العرض السابق يتضح لنا أنّ نحاتنا القدامى رغم إدراكهم للطبيعة الوصفية لجملة الصلة، لم يذهبوا إلى القول ـ لاعتبارات منهجية تتعلق بالإطار النظري للنحو التقليدي ـ بأنها وموصولها واقعة موقع الصفة فعلاً.

أما في الإطار النظري للنحو التوليدي التحولي الذي يقوم على ثنائية تحليلية واضحة متمثلة في وجود «بنية عميقة» و «بنية سطحية»، ويمكن إرجاع جملتي الصلة والصفة إلى بنية عميقة واحدة، والبنية العميقة ـ كما سبقت الإشارة ـ بنية مجردة تطرأ

(4) شرح المفصّل لابن يعيش، الجزء الثالث، ص 141 ـ عالم الكتب ـ بيروت.

عليها طائفة من القواعد التحويلية، قبل أن تصبح بنية سطحية تقترب من الشكل الفعلي المطوق للجملة، وبشيء من التبسيط يمكن أن نفترض أن جملتي الصلة والصفة في بنيتهما العميقة يتكونان من: إسم + جملة وصفية محتوية على ضمير عائد مناسب. ولا يتضح الفرق بين الجملتين إلاّ على مستوى البنية السطحية، فإذا كان الإسم الموصوف معرفة، تكلفت قاعدة تحويلية بإدخال الإسم الموصول المناسب (الذي، والتي. . .)، وإذا كان الإسم الموصوف نكرة، وظلّت الجملة على حالها دون دخول إسم موصول.

والقاعدة التحويلية المقترحة يمكن صياغتها على هيئة معادلة رياضية مبسّطة كما يلي:

س + إسم + جملة وصفية ← س + اسم + الذي + جملة وصفية.
[+معرفة] [+معرفة]

ويلاحظ أنّ القواعد التحويلية تصاغ على هيئة معادلات رياضية، ولا يقصد من ذلك التعقيد، وإنما دقة الوصف، ففي القاعدة السابقة التي اقترحناها، تكون قيمة الرمز «س» أيّ كلام سابق للإسم الموصوف، ولا يتأثر هذا الكلام بالقاعدة التحويلية ـ أي يبقى كما هو قبلها وبعدها ـ أما بقية القاعدة فإنها تتكفل بإدخال الإسم الموصول المناسب، في حالة ما إذا كان الاسم الموصوف معرفة، أي [+معرفة]، أما إذا كان نكرة فإن الجملة تبقى كما هي، حيث أنّه يشترط لتطبيق القاعدة أن يكون الاسم الموصوف [+ معرفة].

وفي ضوء التصور السابق، تكون البنية العميقة للجملتين: ـ

1ـ أعرف الرجل الذي أكرمه محمد.

2ـ أعرف رجلاً أكرمه محمد.

1أـ أعرف الرجل أكرمه محمد.

2أـ أعرف رجلاً أكرمه محمد.

إن البنية العميقة 1أ تحتوي على إسم معرفة (الرجل)، وبالتالي فهي تخضع للقاعدة التحويلية المقترحة آنفاً، وباعمال القاعدة نحصل على البنية السطحية المطلوبة، وذلك على النحو التالي:

القاعدة التحويلية:

س + إسـم + جملة وصفية ← + س + إسم +الذي +جملة وصفية.
[+معرفة] [+معرفة]

أعرف + الرجل +أكرمه محمد ← أعرف +الرجل +الذي +أكرمه محمد.

أما البنية العميقة 2أ، فلا يطرأ عليها تغيير حيث أنّ القاعدة لا عمل لها إذ يشترط لعملها أن يكون الإسم الموصوف معرفة، أي [+ معرفة]، وهكذا ـ في هذه الحالة ـ تكون البنية السطحية مماثلة للبنية العميقة، أي: أعرف رجلاً أكرمه محمدٌ.

إن الإطار النظري للنحو التوليدي التحـولي يتيح لنا ـ كما يبدو من التحليل السابق ـ أن نكشف عن العلاقات النحوية العميقة القائمة بين البنى النحوية التي قد تبدو في ظاهرها مستقلة ودونما رابطٍ يربطها، وقد اتخذنا من جملتي الصلة والصفة مثالاً لهذه التراكيب المتباينة في الظاهر، والمتشابهة في بنيتها العميقة.

إن المحاولة المتواضعة السابقة لتقديم نموذج تحليلي حديث لظاهرة نحوية أسهب النحاة القدامى في وصفها وشرحها تهدف في حقيقتها إلى إحياء تراثنا النحوي وبعثه بعثاً جديداً، وهي تنطلق من منطلق التقدير والوفاء لتلك العبقرية اللغوية الفذّة لنحاتنا القدامى التي جعلتهم يقتربون من الآفاق التحليلية المتطورة التي نجدها عند علماء اللغة في النصف الثاني من هذا القرن، بل إنهم بحسهم العميق يتجاوزون هذه الآفاق أحياناً، غير أن اكبارنا واجلالنا لنحاتنا وتراثنا يجب ألاّ يحولا بيننا وبين الاجتهاد في القضايا اللغوية، وإضافة لبنات جديدة إلى الصرح الشاهق الذي شيدّه القدامى، إذ لا أحد يستطيع أن يزعم أنّه قد أتى في قضايا اللغة والنحو ـ وهي قضايا اجتهادية ـ بالقول الفصل الذي لا يقبل نقضاً ولا جدلاً.

مراجع أجنبية

تتمة للفائدة، أحيل القارىء الكريم على المراجع الثلاثة التالية باللغة الإنجليزية، إثنين منها لتشومسكي نفسه يعرض فيهما أصول نظريته، والثالث لِلُّغوي بريطاني إسمه جون لانيز JOHN LYONS، يتناول فيه المؤلف حياة تشومسكي وفكره وأثاره:

(١) CHOMSKY, NOAM, (1957), **SYNTACTIC STRUCTURES,** The Hague: MOUTON.

(٢) CHOMSKY, NOAM, (1965), **ASPECTS OF THE THEORY OF SYNTAX,** CAMBRIDGE, MASS: MIT PRESS.

(٣) LYONS, JOHN (1977), **CHOMSKY:** LONDON, FONTANA, AND NEW YORK.

الأدب العربي

بين التأثير والتأثر خلال العصر العبّاسي

الدكتور
أحمد سالم الذيب

التقت شتى الثقافات القديمة منها والحديثة في المدن الإسلامية لهذا العصر وهي تمثل أعرق الحضارات الشرقية من يونانية وهندية وفارسية وغيرها، فكانت ثقافة هذا المجتمع الإسلامي الجديد مزيجاً من ثقافات شعوب عدة حتى ازدهرت الحياة العقلية والثقافية ازدهاراً منقطع النظير، وقد ساعد على ذلك موقف بعض خلفاء بني العباس من تلك الثقافات الأممية القديمة حيث عمدوا إلى تشجيع العلماء وتمكينهم من نقل الكتب وترجمتها إلى اللغة العربية.

لغة الدولة والعقيدة ـ فقد ترجموا المصنفات العلمية في جميع فروع المعرفة مثل كتب الطب والفلسفة والمنطق، والفلك والكيمياء وغيرها وعرف هذا العمل الجليل بصورة مصغرة في عهد بني أمية حيث ترجمت بعض الكتب «لخالد بن يزيد بن معاوية ومروان بن الحكم»[1] وزادت العناية بها في عصر ثاني خليفة عباسي أبي جعفر المنصور المتوفي سنة 158 هـ فقد عني هذا الخليفة بترجمة الكتب ونقلها إلى العربية مثل كتب الطب والفلسفة والطبيعيات، وخاطب ملوك الدولة الرومانية الشرقية بأن يبعثوا إليه بكتب التعاليم. فبعثوا بها إليه كما يقول ابن خلدون في مقدمته[2]، واختار لهذا العمل مهرة المترجمين من العلماء والأدباء كعبد الله بن المقفع الكاتب الفارسي الشهير كاتب المنصور يومها، الذي ترجم أرسطوطاليس من السريانية إلى العربية مثل كتاب: «القياس» وكتاب «العبارة» أو القضايا التصريفية وكتاب «المقولات» وجميعها في المنطق.

ومن المترجمين كذلك محمد بن ابراهيم الفزاري الذي ترجم كتاب «السند هند» في حركة النجوم، وهو كتاب هندي الأصل، كان يعمل به إلى عصر المأمون[3] ونرى هارون الرشيد يفعل مثل هذا الفعل في نقل تلك المعارف إلى اللغة العربية، وينشيء لها بيت الحكمة حتى إذا جئنا إلى عصر المأمون وجدنا أن حركة النقل والترجمة قد بلغت الغاية في جميع العلوم وتطورت بسبب التنظيم والتفسير والشرح لما غمض منها، «وقد أجريت على هؤلاء العلماء رواتب شهرية بلغت خمسمائة دينار»[4] في بعض الأحيان كما أدخل تطويراً على «دار الحكمة» بحيث صارت تخرج المتخصصين في هذا الفن على أسس علمية[5]، وتعد العراق البيئة الأولى التي قام على أرضها هذا النشاط العلمي المزدهر، وذلك لعدة أسباب فبين الفراتين عدة حضارات وثقافات قديمة متعاقبة، وأن اللغة العربية والسريانية كانتا لغة سكان هذا الأقليم وهما أختان في الأصل السامي، وبينهما من الوشائج والصلات ما سهل على العربي أن يفهم ما يريده السرياني وبالعكس

(1) الفهرست لابن النديم ص 338/ط. دار المعرفة بيروت.
(2) ص 480.
(3) ضحى الإسلام جـ 1 ص 270.
(4) الفهرست ص 384.
(5) الفهرست ص 339.

فهما أشبه بلهجتين في لغة واحدة، وهذا من أقوى العوامل في سرعة التحول الذي طرأ على لسان وثقافة هذا الأقليم حيث صارت اللغة العربية لغة الأدب والثقافة والعلم، ومنها استراتيجية العراق إذ تقع على قرب من مصادر تلك الثقافات كذلك، ومن هنا كان العراق أول الأقاليم التي انطلقت منها تلك الحركة العلمية والأدبية والثقافية قبل الشام والحجاز وغيرها؛ ففيه جمعت لغة العرب ولهجاتهم وأدبهم، ونشأت العلوم: كعلم النحو والعروض والتفسير، وعلم الرواية، وظهرت مذاهب المتكلمين، وغير ذلك، وقد أسهم الفرس في فضيلة هذا السبق حيث أقبلوا على تعلم العربية حتى اتقنوها، وصارت وسيلتهم للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، وكان منهم فيها العلماء والأدباء والشعراء مثل أبي حنيفة وأتباعه في الشريعة، وسيبويه في النحو، وابن المقفع في صناعة الأدب، وبشار وأبي نواس في الشعر.

روافد الأدب العربي:

اليونانية:

انتشرت الحضارة اليونانية وتغلغلت ثقافتها في أواسط آسيا وشمال العراق وفي أفريقيا الشمالية أيضاً، وذلك على أثر الحملة التي قام بها الاسكندر المقدوني على بلدان الشرق أبان القرن الرابع قبل الميلاد، حيث حاول الربط بين المشرق والمغرب وجعلهما تحت نظم سياسية واحدة، وقد ظهر أثر ذلك في الأقاليم التي كانت تتكلم بالرومية مثل جنديسابور، وحران، والإسكندرية، حيث اشتهرت الثانية بالطب والأخيرة بتحفها ومكتبتها[6] العظيمة، وهذا على الرغم من أن الاسكندر ـ كما جاء في بعض الروايات التاريخية ـ قام بحرق وإتلاف ما حوته تلك المكتبة من كتب ذهاباً منه إلى تجريد الشرق الأدنى من عوامل القوة والنهضة والحضارة، والمقاومة[7]، والذي لا ريب فيه أن منطق علماء اليونان وفلسفتهم قد استفاد منها علماء الإسلام فائدة كبيرة فبطرق البحث وتنظيم الأدلة وترتيب النتائج والأفكار بعد تطويرهما في رحاب اللغة العربية وأساليبها، وقد تجلى ذلك في

---

(6) المرجع السابق ص 334.

(7) تاريخ الشعر ص 234 لنجيب البهبيتي.

مدارس المتكلمين وأهل الرأي من المعتزلة وغيرهم، وهناك من يرى ـ كجويدي في محاضراته ـ أن النحو العربي أخذ بعض قوانينه ومصطلحاته، وتنظيم موضوعاته من النحو اليوناني، مثل ما كان لبلاغة اليونان أثر في تأسيس أصول بلاغة العرب في المنهج وطرق البحث والتصنيف والواقع أن النحو وكذلك البلاغة عربيان أصيلان من حيث المادة والقواعد وطرق الصياغة.

أما أثر اليونان في الأدب العربي فقد يختلف نوعاً ما عن أثرهم في الفكر العلمي كما سبق، فرسائل أرسطوطاليس إلى الاسكندر في شؤون السياسة والحكم التي نقلها إلى العربية[8] سالم كاتب هشام بن عبد الملك، تعد نمطاً من الأدب الرفيع تجلى أثرها في كتابات سالم هذا، وعبد الحميد الكاتب وابن المقفع وغيرهم، ولعل كتاب «فن الشعر» لأرسطو أيضاً هو الآخر الذي نال اهتمام الأدباء والشعراء حيث قام بترجمته من السريانية إلى العربية أبو بشر متى، وعدي بن يحيى[9]، ذلك لما تضمنه من أحكام عمل الشعر وصناعته، ومن محسنات الأسلوب واختيار صور البيان وتنظيم الفكر الأدبي إلى غير ذلك، وهي أمور تتعلق بالشكل في الأغلب، أفاد منها الأدباء والبلغاء والشعراء، ولكتابه «فن الخطابة» مثل ذلك الأثر.

يقول مؤلف كتاب تاريخ الشعر: فعلى ضوء النظرات المنظمة في كتاب «الشعر» لأرسطو إلى مجملات الأسلوب فحصت جميع الأشعار القديمة، واستخلصت منها جميع المحسنات في الأساليب، وفي المعاني والألفاظ، وفي الصور، ووضعت بين يدي الشعراء فأخذوا يقلدونها[10].

هذا من حيث الشكل أما المضمون الشعري من أدب اليونان فلم يكن له حظ في النقل والترجمة إلى العربية يذكر، الأوديسة والإلياذة لهوميروس في شعر الملاحم والقصص والتمثيل لم ينقل منه شيء في ذلك العصر، ولعل سبب ذلك يرجع إلى الأمور التالية: إن هذه الأشعار تتضمن عقائد اليونان وأوصاف آلهتهم المتعددة، ومقدساتهم الدينية، ونقلها يضرُّ بعقائد المسلمين، وأنه يمثل صورة لبيئة

(8) ابن النديم ـ الفهرست ص 171.

(9) أخبار الحكماء للقفطي ص 148.

(10) نجيب البهبيتي طـ. دار الفكر ص 245.

تختلف تماماً عن البيئة العربية وطبيعتها. وأن الأشعار تفقد قيمتها الأدبية والفنية بالترجمة والنقل، وأن الشعر العربي قد بلغ في هذه الفترة ـ فترة الترجمة ـ من النضوج والكمال غاية جعلت الشاعر العربي نفسه يرضى عنه ويعتز به، ويفخر بتلك الصورة البيانية المعبرة عن الواقع في صدق وإيجاز طبيعيين، ومن هنا لم تكن بهم حاجة إلى ترجمة شعر الملاحم والتمثيل وغيرهما مما يمثل ما كان بين الآلهة اليونانية من الصراع الديني في زعمهم، من جانب، ولمناقضته لكل الحقائق الأدبية التي حرص عليها ذلك الشاعر العربي طول حياته فيما نظمه من الشعر من جانب آخر، فالإسراف في التخييل، والإيغال في الإيهام من الأمور التي يعتمد عليها مثل هذا النمط من شعر اليونان. ومما سبق يتضح أن المراد من الشعر عند العرب الصورة الحقيقية للأشياء، وفي إيجاز، والمراد من الشعر عند اليونان الإفراط في التخييل، والإسراف في الإيحاء وطول الحوار والمحاكاة، وهي أمور حملت هوميروس نفسه على الإسراف في الإسهاب حتى بلغت قصيدته «الإلياذة سبعاً وثلاثين وخمسمائة عشر ألف بيت من الشعر في أربعة وعشرين نشيداً، في حين بلغت الأوذيسة اثني عشر ألف بيت[11]». إذاً فالإيجاز في الشعر العربي أمر لازم لا محيد عنه عند شعرائه، ثم أين إسراف هوميروس شاعر اليونان من قول البحتري شاعر العرب؟!:

كلفتمونا حدود منطقكم	في الشعر يُلْغَى عن صدقه كذبه
ولم يكن «ذو القروح» يلهج بالـ	ـمنطق ما نوعه وما سببه؟
والشعر لمح تكفي إشارته	وليس بالهذر طولت خطبه[12]

فاللمحة الدالة والإشارة المفهمة تكفيان في الشعر العربي عند البحتري، أما الإسراف والتطويل فهما هذر وخروج عن قانونه، وذلك من شأن الخطب وشعر اليونان، وربما كان شعر ابن الرومي يمثل صورة مصغرة من صور الشعر اليوناني، وشعر المتنبي يمثل شعر العرب في صورته المطلوبة، يقول صاحب الوساطة: وقد نجد كثيراً من أصحابك ينتحل تفضيل ابن الرومي، ويغلو في تقديمه، ونحن نستقرىء القصيدة من شعره، وهي تناهز المائة أو تربو أو تضعف

(11) النقد الأدبي عند اليونان بدوي طبانة ص

(12) جـ 1 ص 209 ديوان البحتري. تحقيقه الصرفي.

فلا نعثر فيها إلا بالبيت الذي يروق، أو البيتين، ثم قد تنسلخ قصائد منه، وهي واقفة تحت ظلها جارية على رسلها لا يحصل منها السامع إلا على عدد القوافي، وانتظار الفراغ» ثم يقول في هذه الموازنة بينهما: وأنت لا تجد لأبي الطيب قصيدة تخلو من أبيات تختار ومعان تستفاد وألفاظ تروق وتعذب، وإبداع يدل على الفطنة والذكاء، وتصرف لا يصدر إلا عن عزارة واقتدار[13].

من خلال هذا العرض الموجز لجهود علماء وأدباء اللغة العربية في إحياء القديم من ثقافة اليونان يتبين للقارىء أصالة هذه اللغة وقوتها ومرونتها حيث انتشلت تلك الثقافة من هوة الضياع، ومنحتها حياة من جديد بعد نقلها إلى رحاب اللغة العربية وتطويرها وشرح غامضها وتفسير مبهمها والإضافة إليها بما يجعلها قادرة على البقاء حيث صيغت بأساليب عربية سهلة ميسرة واضحة قربت مفهومها من الدارسين وربطتها بالمستقبل وعبرت عنها حدود الأجيال والعصور والأقاليم، فإن كان هناك فضل فإنما هو اللغة العربية وآدابها التي احتضنت ذلك التراث اليوناني وأشرفت على تربيته وصقله وجعلته صالحاً للحياة.

وبنفس المنهج والأسلوب كان تعامل اللغة العربية مع كتب الثقافة الفارسية، وهي تراث ضخم كان خلاصة عدة ثقافات سابقة في الآداب والعلوم والفنون، وقد نهض لترجمتها إلى اللسان العربي طائفة ممن أتقنوا العربية وأختها السريانية ثم الفارسية من الجنسين العربي والفارسي حيث تم الامتزاج بين العرب والفرس في ظل العقيدة الإسلامية السمحة، ويأتي في طليعة هؤلاء المترجمين عبد الله بن المقفع، وبعض أبناء نوبخت، والحسن بن سهل، وجبلة بن سالم، وداذويه الأصفهاني، وسواهم وإلى جانب ما شهدته علوم الأمة الفارسية من نشاط في مجال الترجمة والنقل إلى رحاب أساليب البيان العربي الأصيل، كانت هناك أسباب ساعدت على انتشار معارفهم وآدابهم داخل المجتمع العربي في العصر العباسي، منها عدم تعصب خلفاء بني العباس الذين اتخذوا كتاب فارسيين لدواوين الخلافة، وقد فرضت عليهم تلك المناصب الكتابية الإلمام باللغة العربية وآدابها وأساليبها فضلاً عما كانوا عليه من العلم بمبادىء ثقافتهم التي امتزجت بالثقافة العربية وانتقلت عن طريقها إلى الأوساط العلمية والأدبية،

(13) القاضي الجرجاني. ص 54 ط الحلبي.

والاجتماعية، هذا العمل صنع منهم كتاباً بارزين ورؤساء أقلام تمثلت فيهم القدرة على صياغة الأساليب العربية الفصيحة، وكتابة الرسائل البليغة في ذلك العصر، ولو عدنا إلى تاريخ الدولة الأموية لوجدنا أشهر الكتاب فيها من الفرس فمثلاً سالم مولى هشام بن عبد الملك وكاتبه، وعبد الحميد الكاتب من أشهر الكتاب وأبلغهم وهما فارسيان، أما الخلافة العباسية فقد قامت على سيوف وأقلام الفرس، والقارىء لا بد أن يعرف الدور الخطير الذي قام به أبو مسلم الخراساني في قيام هذه الدولة ومناصرتها على بني مروان، كما لا بد أن يعرف كذلك دور مشاهير الكتاب منهم من أمثال البرامكة وآل نوبخت وأسرة سهل، وعبد الله بن المقفع ممن كانت تتكون منهم طبقة كبار الكتاب وأعوانهم في أمور الخلافة، وكان لهذه الطبقة من الكتاب أثر بارز في سرعة انتشار الثقافة العلمية والأدبية، بل وفي أساليب البلاغة والبيان وتطويرهما، ذلك لأن ثقافتهم ودائرة معارفهم، وكثرة إطلاعهم كانت أكثر اتساعاً. وأشمل من سواهم، وهو ما تفرضه عليهم طبيعة عملهم الفني، فلن يصل الواحد منهم إلى هذا المنصب إلا إذا كان ملماً بأكثر فروع المعرفة لعصره، وهو الأمر الذي جعل عبد الحميد الكاتب يؤلف رسالة في هذا الخصوص يحث فيها على الإلمام بأهم أصول ثقافة العصر ومكوناتها، فيقول: فتنافسوا معشر الكتاب في صنوف العلم والأدب، وتفقهوا في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل، والفرائض، ثم العربية، فإنها ثقاف ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها، ومعانيها وأيام العرب والعجم، وأحاديثها، وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم ،ولا يضعفنّ نظركم في الحساب، فإنه قوام كتاب الخراج منكم»[14].

وقد استجاب أدباء ذلك العصر في رسالة عبد الحميد، كما استجاب لها الخلفاء كذلك، فهذا هارون الرشيد يقول لمعلم ولده الكسائي: يا علي بن حمزة قد حللناك المحل الذي لم تكن تبلغه همتك، فدونا من الأشعار أعفها، ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق وذاكرنا بآداب الفرس والهند»[15].

ومن هذا المنطلق اتجه كبار الكتاب إلى التأليف في أحكام الكتابة وأدواتها

(14) صبح الأعشى جـ 1 ص 85 وما بعدها/ للقلقشندي.

(15) معجم الأدباء جـ 13/165 لياقوت.

وفنونها، وموادها، فألف ابن قتيبة كتابه «أدب الكاتب» وألف الصولي «أدب الكتاب» كما صنف أبو هلال العسكري «كتاب الصناعتين» وابن درستويه «الكتاب» وابن الأثير «المثل السائر» ثم «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» للقلقشندي. وإلى جانب هذه الكتب كانت هناك كتب مترجمة من اللغة العربية ومن أشهر المترجمين في ذلك العصر عبد الله بن المقفع الذي قام بترجمته كتاب «تاريخ ملوك الفرس» ألف في تاريخ نشأة الدولة الفارسية حتى آخر ملك فيها. وقد ذكره الطبري ونقل عنه في كتابه «تاريخ الأمم والملوك..» عند حديثه عن الساسانيين» وترجم كتاب «النظم والشرائع والعادات» وقد وصف المسعودي في تاريخه «مروج الذهب»[16] هذا الكتاب بأنه كبير يقع في آلاف الصفحات، كما ترجم كتاب «كليلة ودمنة» من اللغة السريانية إلى العربية، وهذا الكتاب من أصل هندي، وألف كتابيه «الأدب الصغير» و«الأدب الكبير» وكتاب «اليتيمة» وكتاب «الألف خرافة» ويعد أحد أصول كتاب «ألف ليلة وليلة» و«الدب والثعلب» وكتاب «أردشير في التدبير» و«أدب الحرب» و«توقيعات كسرى» ومن المعروف أن أكثر هذه الكتب لم يصل إلينا حتى الآن، ويغلب على الظن أن حرق التتار الكتب أو إلقاءها في نهري دجلة والفرات قد أتى عليها كما أتى على غيرها، مما حرم الإنسانية من ذلك التراث العظيم والانتفاع به.

أما الثقافة الهندية فقد كان التقاؤها بالأدب العربي ولغته قديماً يرجع إلى العصر الجاهلي حيث تذكر كتب المعرّب من الكلام الأعجمي أن ألفاظاً هندية كثيرة من أسماء البقول والنباتات والحيوان، وأدوات الزينة وغيرها، قد عربت وأدخلت ضمن ألفاظ اللغة العربية، وأن ذلك كان منذ أن اتصل العرب بالهند تجارياً، لشراء مختلف السلع ونقلها إلى بلادهم، فكان عليهم أن يتعلموا على الأقل أسماء ما ينقلون من المبيعات الهندية تلك، كما أولع العرب بسيوف الهند، فقالوا: سيف هندي، ومهند، وهندواني، وامتدح ذلك السيف كثير من الشعراء العرب، وشبهوا به في أشعارهم من ذلك قول كعب بن زهير في قصيدته المشهورة «بانت سعاد» يمتدح الرسول ﷺ:

---

(16) ص ٣٧١ جـ 1.

إن الـرسـول لسيف يستضـاء بـه   مهنـد من سيـوف الله مـسلول[17]

ومن بعض الروايات «من سيوف الهند» فقال له الرسول: قل: من سيوف الله. كما سموا الكثيرات من بناتهم باسم «هند» وكني عمر بن المنذر بأبي هند، وخاطبه عمرو بن كلثوم في معلقته «ألاهبى» بذلك فقال:

أبـا هنـد فـلا تعجـل علينـا   وأنـظرنـا نـخـبرك اليـقيـنـا[18]

كما تبع ذلك بعض أقوال وآراء الهنود في البلاغة والأدب عندهم، نقلت إلى البلاغة والأدب العربيين، من ذلك ما نقله الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» حين كان يتحدث عن البلاغة عند الأمم الأخرى - الفرس - واليونان - والهند - ولما ذكر الهند قال: قال معمر أبو الأشعث: قلت لبهلة الهندي أيام اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند: ما البلاغة عند الهند؟ فقال بهلة: عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة ولكن لا أحسن ترجمتها لك، ولم أعالج هذه الصناعة، فأثق من نفسي بالقيام بخصائصها وتلخيص لطائف معانيها.

قال أبو الأشعث: فلقيت بتلك الصحيفة التراجمة فإذا فيها: أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة - ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون من قواه فضل التصرف في كل طبقة...»[19] وهو ما يعرف في البلاغة العربية بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، كما يدخل تحته أضرب الخبر وغير ذلك، والواقع أن البيان العربي بصفة عامة قد استفاد مما في هذه الصحيفة وغيرها فائدة جليلة ظهر أثرها في مدارس المتكلمين وعلى ألسنة المتناظرين، والخطباء، والكتاب، والمؤلفين في علوم البلاغة[20].

الشعر: أما الشعر فقد كان للهنود ولع به شديد حتى إنهم نظموا أغلب علومهم ومعارفهم كعلوم الرياضة والفلك والتاريخ والحروب وغيرها كما في

(17) ديوان كعب بن زهير ص 23 صنعه أبي سعيد السكري.

(18) القصائد السبع الطوال ص 387 شرح الأنباري.

(19) ص 92 جـ/1 تحقيق عبد السلام هارون.

(20) ينظر في ذلك كتاب الصناعتين للعسكري ص 19 وما بعدها - وعيون الأخبار ص 173 جـ 2 لابن قتيبة.

«الشاهنامة» مما جعلهم يخرجون أحياناً عن ضبط القواعد وتحريف المصطلحات العلمية لما تتطلبه من دقة في العبارة، وتحديد في المدلول اللغوي قد لا يتأتى في حال للنظم إلا بشيء من التجوز وتخطي تلك الحدود، وقد ذكر البيروني أن الهنود لشدة اهتمامهم بالشعر وضعوا له بحوراً وأوزاناً ضبطوه بها، وقد تناولها بالشرح والبيان ثم عقب على ذلك بقوله: ومن الممكن أن يكون الخليل بن أحمد سمع أن للهند موازين في الأشعار كما ظن بعض الناس»[21].

ولا أشك في أن الخليل بن أحمد لم ينتفع بضوابط وبحور الشعر الهندي عندما كان يقوم بوضع علم العروض للشعر العربي، وهذا إذا سلمنا أنه سمع بها، لأن أغلب الروايات توثق ابتكاره لهذا الفن.

والملاحظ أن نظم الهنود لقواعد بعض العلوم من رياضيات وغيرها، كان له أثر واضح في شعراء العربية. مما دفعهم إلى تقليد شعراء الهند في هذا الاتجاه، نحو نظم تعليمي مدرسي، حيث نجد أبان بن عبد الحميد اللاحقي، من شعراء البرامكة المقربين، قد عمد إلى بعض الكتب فنظمها، كما نظم قواعد بعض العلوم في الفلك، والشريعة وغيرهما وجعلها في منظومات شعرية امتازت بأدبية العبارة وسهولة الأسلوب، وقد قصد من وراء هذا العمل تسهيل حفظها واستظهارها على الناشئة، والمتعلمين. وإذا عرفنا أن أبانَ هذا كان يعمل مؤدباً لأبناء البرامكة اتضح لنا السبب الحقيقي من وراء هذا القصد في منظوماته، ومنذ ذلك التاريخ صارت المنظومات التعليمية عملاً مشروعاً سلكه كثير من المعلمين والمؤدبين ومما نظمه أبان كتاب «كليلة ودمنة»[22] وهو كتاب هندي الأصل نظمه للمتأدبين على يديه من أبناء البرامكة وغيرهم، ليسهل عليهم حفظه، وتناقله، وقد كانت جائزة هذا العمل عظيمة من قبل البرامكة أنفسهم لأبان، حيث أعطاه يحيى بن خالد البرمكي عشرة آلاف دينار وأعطاه الفضل بن يحيى خمسة آلاف، وقال له جعفر يكفيك أن أحفظه فأكون راويتك[23]، وقد ذكر الصولي في كتابه «الأوراق» قطعة طيبة من هذا الشعر بلغ عدد أبياتها ستة وسبعين بيتاً، وأظهر

(21) تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة ص 276.

(22) نظمه في ثلاثة أشهر من أربعة عشر بيتاً الأوراق للصولي ص 1.

(23) المصدر السابق ص 2.

استحسانه إياها فقال: «إن كل كلام نقل إلى شعر فالكلام أفصح منه إلا كتاب كليلة ودمنة[24] ومما جاء فيه قوله:

هـذا كـتـاب أدب ومحـنـة ... وهـو الـذي يـدعى كليلة ودمنة
فـيـه دلالات وفـيـه رشـد ... وهـو كـتـاب وضـعـتـه الهـنـد
فـوصـفـوا آداب كـل عـالم ... حـكـايـة عـلى ألسن البهـائـم
فـالحـكـماء يعـرفـون فـضـله ... والـسـخـفـاء يـشـتـهـون هـزلـه
وهـو عـلى ذاك يـسـير الحـفظ ... لَـذٌّ عـلى اللسـان عنـد اللفظ[25]

كما عمل قصيدة تناول فيها مبدأ الخلق وأمر الدنيا وشيئاً من المنطق[26]، وأطلق عليها «ذات الحلل» ويرى البعض أنها لأبي العتاهية والصحيح أنها لأبان وقيل له يوماً: ألا تعمل شعراً في الزهد؟ فعمل مطولة مزدوجة في الصيام والزكاة استهلها بقوله:

قـصـيـدة الـصـيـام والـزكـاة ... نـقـل أبـان مـن فـم الـرواة
هـذا كتـاب الصوم وهـو جـامـع ... لـكـلِ مـا قـامـت بـه الشرائـع
مـن ذلـك الْمُـنْـزَلُ في الـقـرآن ... فضـلاً على مـا كـان ذا بيـان
ومـنـه مـا جـاء عـن الـنـبـيّ ... من عـهـده المـتّبـع المـرضيّ[27]

... الخ.. وقد بلغ عدد ما جاء في كتاب الأوراق من أبيات هذه القصيدة ثمانية وعشرين بيتاً، ويبدو أنها أكثر من ذلك، قال الصولي: «وهي طويلة جداً».

وعمل ـ فضلاً على ذلك ـ ليحيى البرمكي كتاب المنطق بشعر وأدب ابن المقفع[29].

---

(24) المصدر نفسه ص 2.
(25) المصدر نفسه ص 46 وما بعدها.
(26) من المصدر نفسه.
(27) ص 51 المصدر السابق.
(28) ص 52 المصدر نفسه.
(29) ص 38 المصدر نفسه.

وإلى جانب التأثر والتأثير بين الأدبين العربي والهندي في كل ما أسفلناه من القضايا، فإن الشعر، العربي نقل بأسلوبه الخاص بعض النظريات الأخرى عند الهند مسجلاً إياها في الأدب العربي مما منحها الشهرة والبقاء، من ذلك إشارة أبي نواس إلى مفهوم علم الطبائع عند الهند إذ قال يهجو رجلاً اسمه زهير:

قل لزهير إذا حدا وشدا … أقلل وأكثر فأنت مهذار
سخنت من شدة البرودة حتى … صرت عندي كأنك النار
لا يعجب السامعون من صفتي … كذلك الثلج بارد حار

قال ابن قتيبة: وهذا الشعر يدل على نظره في علم الطبائع، لأن الهند تزعم أن الشيء إذا أفرط في البرد عاد حاراً مؤذياً.[30].

كما صورنا أبو نواس أيضاً نظرة الهند إلى أصل الفلك والنجوم حيث شبه به عتاقة الخمر في دنانها فقال:

تخيرت والنجوم وُقّفٌ … لم يتمكن بها المدار

وعلق ابن قتيبة على هذا البيت فقال: يريد أن الخمرة تخيرت حين خلق الله الفلك، وأصحاب الحساب يذكرون أن الله تعالى حين خلق النجوم جعلها مجتمعة واقفة في البرج ثم سيرها من هناك. وأنها لا تزال جارية حتى تجتمع في ذلك البرج الذي ابتدأها فيه، وإذا عادت إليه قامت القيامة وبطل العالم، والهند تقول: إنها في زمان نوح اجتمعت في «برج» الحوت إلا يسيراً منها، فهلك الخلق بالطوفان، وبقي منهم بقدر ما بقي منها خارجاً عن الحوت[31].

ويؤكد ابن قتيبة أن هذا الشاعر قد نظر فعلاً في علم الفلك ونظرياته لدى الهند وترجمها إلى الأدب كما ترجم غيرها فيقول: «ولم أذكر هذا لأنه عندي صحيح، بل أردت به التنبيه على معنى البيت، ونظر هذا الشاعر في هذا الفن»[32] وأقول: لولا أن الأدب العربي حمل لواء تلك النظريات على لسان أبي الحسن هذا لما علمه الناس في عالمنا بمثل تلك الفنون وما فيها من الأفكار

---

(30) الشعر والشعراء ص 686 جـ 2.

(31) ص 683 المصدر السابق والجزء نفسه.

(32) الصفحة نفسها.

والعقائد لدى تلك الأمة وغيرها.

والشطرنج مثلاً وهو لعبة عالمية شهيرة في العصر الحاضر من ابتكار الهند، ولها فيه طرق كثيرة من اللعب به، فصلها البيروني في كتابه السابق[33]، وقد أخذه عنهم العرب قديماً، كما أخذته فارس، وانتشر اللعب به بينهم حتى اشتهر أناس به فنسبوا إليه، أمثال: أبي حفص الشطرنجي، والصولي الشطرنجي، وأبي القاسم التوزي الشطرنجي وغيرهم، ولتعلق الناس بهذه اللعبة الفكرية والسياسية الممتعة فبخاصة الكبراء وأصحاب الرتب والمفكرون منهم إذ ذاك، تناولها الشعراء والكتاب في أشعارهم، وكتاباتهم، بالوصف والإطراء حتى تكون حول الشطرنج أدب كثير جليل القدر، منه الفارس ومنه العربي، فالشاعر الفردوسي وهو فارسي أنشأ فيه أشعاراً جميلة رائقة، وللعرب فيه منظومات شعرية وصفت بالجودة وبراعة التصوير، وحسن التشبيه، نأخذ منها على سبيل المثال بعض ما جاء على لسان ابن الرومي يصف فيه أبا القاسم التوزي بالمهارة، والتفوق على أقرانه، فيقول:

تهزم الجمع أو حديا وتلـ	ـوى بالصناديد أيما إلواء
ربما هالني وحير عقلي	أخذك اللاعبين بالبأساء
واحتراس الدهاة منك واعصا	فك بالأقوياء والضعفاء
عن تدابيرك اللطاف اللواتي	هنّ أخفى من مستسر الهباء
فأخال الذي قد يسر على القو	م حروبا دوائر الأرحاء
وأظنّ اغتراسك القرن فالقر	ن منايا وشيكة الإرداء
غلط الناس لست تلعب بالشطـ	ـرنج لكن بأنفس اللعباء
تقرأ الدست ظاهر فتؤديـ	ـه جميعاً كأحفظ القراء[34]

ولم يقتصر أثر الالتقاء بين الأدبين العربي والهندي على المنظوم فحسب وإنما تجاوزه إلى المنثور كذلك، قال الجاحظ: وأما الهند فإن لهم معاني مدونة وكتباً مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف فهي كتب متوارثة،

---

(33) انظر ص 276 وما بعدها.

(34) ضحى الإسلام جـ 1 ص 251 أحمد أمين.

وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة[35].

من ذلك فإن العرب أغرموا بالقصص الهندي لما فيه من الطرافة والمتعة الأدبية مثل الحكايات التي تضمنها كتاب «كليلة ودمنة» وهو هندي الأصل، وقصة السندباد الصغير. والسندباد الكبير. ومما جاء في كتاب الفهرست لابن النديم[36]. عدا ما تقدم ذكره قصة.. هابيل في الحكمة.. وقصة هبوط آدم.. وكتاب بيدبا في الحكمة. ومن هذه القصص ما في كتاب «ألف ليلة وليلة» من القصص التي أثبتت الدراسات أن أصلها هندي، وهناك قصص صغيرة مختلفة منثورة في بطون الأدب والأخبار. ككتاب «الوزراء والكتاب» للجهشياري» وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة[37] والبيان والتبيين للجاحظ وغيرها. مما عزى إلى الأدب الهندي، ثم نقلت إلى الأدب العربي، وبني عليها كثير من القصص والروايات فيه تمثل أدباً ممزوجاً من كليهما يدل على التأثر والتأثير بين الأدبين. وهكذا نلاحظ مما مر بنا في هذه الدراسة أن الأدب العربي ولغته قد أفاد من تلك الصلات المختلفة بينها وبين جملة من آداب الشرق عن طريق الترجمة والنقل فوائد جمة، وهي متنوعة ومختلفة من ذلك ما نقل إلى الأدب العربي من القصص والحكم والأمثال الشرقية، والحكايات الأدبية والأساطير والخرافات، وبعض النظريات الفنية والأدبية في البلاغة والشعر والخطابة، إلى جانب المعاني الجديدة والأساليب الفنية والأدبية في البلاغة والشعر والخطابة، إلى جانب المعاني الجديدة والأساليب الفنية، والمصطلحات العلمية والأدبية، وكثرة التعريب والتوليد، من مفردات اللغة وتراكيبها، ومن المؤكد أن الشعراء والأدباء قد تأثروا بكل ما نقل إليهم من الآداب والفنون وغيرهما فجاءت في أشعارهم ورسائلهم ضروب وألوان جديدة أو مجددة من أساليب الشعر وطرق البيان، كما اصطبغ شعراً ونثراً بالصبغة العقلية فكراً وأسلوباً في كثير من الأحيان، وكان فن الموسيقى من ضمن الفنون التي ازدادت معرفة العرب بها، أبان اختلاط الأدب العربي بغيره من الآداب الأخرى، فكان اختراع بعض آلاته كما ابتكرت بعض الأصوات الغنائية

---

(35) البيان والتبيين ص 88/89 جـ 1.

(36) ص 424.

(37) انظر جـ 1 ص 19، 20، 22، 25، 27، 30، 45 وفي جـ 2 ص 7، 22، 121، 143، وفي جـ 243 وغيرها.

الجميلة، يؤكد هذا ما جاء في كتاب الأغاني وغيره.

وإن الدارس لتلك الثقافات السابقة الذكر التي وفدت على اللغة العربية وآدابها، ثم امتزجت بها وذابت في النهاية فيها يلاحظ أن هناك فروقاً جوهرية بين ثقافة اليونان وبين ثقافة الفرس، وبينهما وبين الثقافة الهندية، وقد ظهرت آثارها في المحيط العربي والإسلامي أبان دولة بني العباس، وفي عصر النهضة العلمية والأدبية بوجه خاص فقد عرف عن العقل اليوناني الميل العلمي، فكان من نتائجه عند العرب الإقبال على التصنيف والبحث العلمي المنظم، والتفكير الفلسفي والمنطقي وفق منهج مدروس.

واشتهر الفكر الهندي بالتأمل والميل إلى الهدوء والعزلة، وارتباط ذلك بالعاطفة والوجدان، وكان من نتائجه في المحيط العربي ظهور الزهد والتصوف بين فنون العلوم والآداب، والتأليف في الحكمة والقصص الديني الواعظ.

أما الفكر الفارسي فقد وصف بأنه الوعاء لكل ما سبقه من المعارف والآداب القديمة فهو إذاً مزيج من عناصر مختلفة من الثقافات. ومن هنا كان أثره في الثقافة العربية أشمل، وإن تمثلت فيه السطحية، وقد اشتهر هذا الأخير بالميل إلى الزخرفة المادية وصناعة الأساليب. والاهتمام بالبيان، والتوسع في مجال الفنون الجميلة كالغناء، والموسيقى والتصوير والنحت، وخصوبة الخيال.

المراجع

(1) البيان والتبيين (للجاحظ).
(2) أخبار الحكماء (للقفطي).
(3) تاريخ الشعر (للبهبتي).
(4) ديوان البحتري (تحقيق الصيرفي).
(5) الشعر والشعراء (لابن قتيبة).
(6) تحقيق ما للهند من مقولة (للبيروني).
(7) عيون الأخبار (لابن قتيبة).
(8) الفهرست (لابن النديم).
(9) صبح الأعشى (للقشلندي).
(10) ضحى الإسلام جـ 1 (لأحمد أمين).
(11) كتاب «الأوراق» (للصولي).

رسالة أدبية عجيبة

الدكتور: حسين عبد اللطيف

هذه الرسالة صنعها أحمد الشاهيني في أحد أعاجيب الزمان ونوادره المُسمَّى أحمد المغربي القيرواني، وبعث بها إلى المقّرى[1]، وقد ذكرها المُحبِّي في الجزء الأول من كتابه خلاصة الأثر[2].

وقد رأيت إيرادها أن أعرِّف بهؤلاء الأعلام الثلاثة، ثم أذكر السبب في صُنعها: أمَّا الشاهين فهو الأديب الشاعر أحمد بن شاهين، وأصل أبيه من قبرس[3]، وقد وُلد له أحمد في دمشق، وحين شبَّ انتظم في سلك الجند،

(1) المقّري (بفتح الميم وتشديد القاف وآخرها راء مهملة)، وقيل (بفتح الميم وسكون القاف) لغتان أشهرهما الأولى: نسبة إلى قرية من قرى تلمسان وإليها نسبة آبائه [خلاصة الأثر 1:311] ويذكر صاحب الأعلام أن القرية اسمها (مَقَّرة) بفتح الميم وتشديد القاف.

(2) ص (378-376) والكتاب طبع دون ضبط وتحقيق بالمطبعة البهية بمصر عام 1284 هـ ثم نشر بعد ذلك مصوراً.

(3) أي: جزيرة قبرس، وهي بالسين المهملة لا بالصاد كما يغلط فيه العوام (انظر خلاصة الأثر 1:210).

وأسِر في موقعة وأطلق سراحه فاتجه إلى القراطيس والأقلام، فلزم الحسن البوريني وعمر القاري وعبد الرحمن العمادي وقرأ عليهم أنواعاً من العلوم، كما تأدب بأبي الطيب الغزي وعبد اللطيف بن المنقار حتى برع وصار أحد الفضلاء. ويذكر المحبّي أنه كان مليح العبارة، جيد الفكرة، لطيف الإشارة، حسن التصرف في النظم والنثر. ومن عجيب خبره أنه امتحن باصطناع الكيمياء وأضاع فيها أموالاً جمّة ولم يَنَلْ منها طائلاً[4]. وأما من حيث العمل فقد اشتغل بالتدريس، وناب في القضاء بدمشق.

وللشاهين اهتمام كبير بالشعر والنثر واللغة، أما شعره فتجد طائفة منه في خلاصة الأثر، وأما نثره فقد أورد المحبّي كثيراً منه في كتابه نفحة الريحانة كما أورد جزءاً من شعره، وأما اللغة فله فيها كتاب يسمّى «الفاخر» أشار إليه البديعي[5] بقوله «ومن وقف عليه علم منه كم ترك الأول للآخر» كما قال هو:

لا تَقُلْ: للأوائل الفضلُ كم مِن   أوّلٍ فضلُهُ نبا عن أخيرِ

كانت ولادته في سنة995 ووفاته في سنة1053 هـ.

وأما أحمد المغربي القيرواني ـ وكان يعرف بصاحب السعادة ـ فيحدثنا عنه المحبّي فيقول فيما قال: «كان من مبدأ أمره خرج من بلاده وهو متقن لمعارف وأفانين كثيرة، فوصل إلى الروم واختلط بأدبائها وظلّ مقيماً بها حتى صار مستوفيا[6] ببلاد اليمن، ورحل إليها فصادف بها حاكمها حيدر باشا فانخرط في سلك ندمائه، ولم يزل عنده من مكانة سامية حتى وقف على حملة من هزلياته فنفر منه»[7]. ويهمنا بعد ذلك أن نعرف أنه ورد دمشق وأقام بها مدة. ويقول المحبّي: «أخبرني من كان له وقوف على حاله أنه كان فاسد الرأي، كثير الإزراء بنفسه. ومن عجيب أطواره أنه كان يلبس ثوباً من الليف البرلسي

---

(4) خلاصة الأثر 1:210.

(5) هو يوسف البديعي (1073 هـ) أديب دمشقي، من شعراء نفحة الريحانة. له كتب منها: «الصبح المنبي عن حيثية المتنبي» و«هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام» و«ذكرى حبيب» على نمط ريحانة الألبا للخفاجي.

(6) المستوفي: هو الذي يقوم باستيفاء المال الخراجي.

(7) خلاصة الأثر 375/1.

سوى أكمامه فكان يصنعها من الكتان الرفيع الفاخر، وكان له تاسومتان[8]، إحداهما عتيقة يلبسها في أغلب أوقاته، وأخرى جيدة يصطحبها داخل كيس معلّق في حزامه، فإذا أراد الدخول على أحد من الأعيان لبسها ووضع العتيقة مكانها في الكيس إلى أن يخرج فيعيدها. وكان لـه مع المقـري صحبة أكيدة[9]. وإذا كنا لا نعرف سنة مولده فإن وفاته كانت في سنة1045 هـ.

وأما المقرّي فهو الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، ويكنى بأبي العباس، وهو تلمساني المولد، ونزيل فاس ثم القاهرة. ويطلق عليه «حافظ المغرب وجاحظ البيان»[10]. وله مؤلفات على رأسها «نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب»[11] وله عدا هذه المؤلفات شعر حسن، ومزدوجات رقيقة، ومطارحات كثيرة مع أدباء عصره[12].

وقد دخل القدس ثم ورد منها إلى دمشق فأنزلته المغاربة في مكان لا يليق به، فأرسل إليه أحمد بن شاهين مفتاح المدرسة الجقمقية، ولما دخل إليها أعجبته فنقل أسبابه إليها واستوطنها مدة إقامته. وجرى بينه وبين أدبائها وعلمائها مطارحات شتى. وكانت وفاته في سنة 1041 هـ.

سبب صنع الرسالة:

لما قدم المقري دمشق كان أحمد المغربي القيرواني لا يفارقه، وبسببه اتحد مع علماء دمشق ومنهم أحمد الشاهيني. ولما رحل المقري من دمشق

---

(8) من كتاب «التلخيص في معرفة أسماء الأشياء» لأبي هلال العسكري: ويُقال تُسمِّيه العامة التَّاسومَة: الشُّرْتَةُ. وقد علق محققه الدكتور عزة حسن على كلمة «التاسومة» فقال: لم أجدها في كتب اللغة، وما زال العامة يستعملونها في ضواحي حلب وقراها. ويطلقونها على هذا الحذاء الأحمر الذي يلبسه القرويون بغير شراك. [والشراك: سيْر النعل على ظهر القدم].

(9) خلاصة الأثر 1:375.

(10) السابق 1:375.

(11) ذكر اسمه في خلاصة الأثر 1:302 «عرف الطيب في أخبار ابن الخطيب» وطُبع على الجانب الأيمن من الصفحة مايلي: ذكر في كشف الظنون أنه سمّاه بعد ذلك «نفح الطيب».

(12) أنظر في ترجمته وباقي مؤلفاته: الأعلام للزركلي.

أقام هو بها، فتغير عليه الشاهيني ووقع بينهما منافسات كثيرة، ومنْ أجل هذا صنع فيه الشاهين هذه الرسالة وبعث بها إلى المقري.

الرسالة

يا مولاي، وحياتِك العزيزة عندي، وشرفِ طبعك الذي استأثر بمجموع شكري وحَمْدي، إنني لم أنْقِمْ على هذا الرجل المُلَقَّب بصاحب السعادة إلا لما يدَّعيه مِن الحَلاوَة، وإنَّما هو معدِن الشقاوةِ والغَباوة، ولا رُوَاء ولا طلاوة[13]، وإنِّي كما قال أبو الطيب[14]:

ولا سَلَّمْتُ فوْقَك للثُّريَّا ولا سَلَّمْتُ فوقَكَ للسَّماءِ[15]

وبعد، فلست أرضى للسيد أن يكون أبا إسحاق[16] الذي جعله الشاعر[17] ثالث القمرين، ومعزِّز النيِّرين، من قوله:

ثلاثةٌ تُشْرِق الدنيا ببَهْجَتِها شمسُ الضُّحَى وأبو إسحاقَ والقمرُ

حتى يأتي هذا الخَلْفيّ الشقيّ المتلقف من الأفواه، مما حفظناه ونسيناه، فيدَّعِي المساواة لمولاي ومولاه. لا واللّهِ لا أسلِّم له دعواه، حتى أراه نابذاً وراءَه دنياه، مستقبلاً بوجهه أُخْرَاه، معلَّقاً بالعَيُّوق[18] يمناه، وبالثريَّا يُسراه. وهَيْهات، أن يثِبَ المُقعَدُ إلى السموات، وهل تستطيع اليد الشَّلاَّء، أن تتناول

---

(13) الطلاوة: الحسن والبهجة (وهي مثلثة الطاء).

(14) هو المتنبي الشاعر المشهور. ولد في محلة كندة من الكوفة (303 هـ) وقتل في عودته من فارس إلى بغداد (354 هـ).

(15) ورد أول البيت في خلاصة الأثر حيث توجد الرسالة: (ولا).

وما أثبتناه هو ما ورد في ديوان الشاعر (انظر ديوانه بشرح الواحدي.. برلين ص 437 وبشرح اليازجي ص 206 وط. دار بيروت ص 299.

ومعنى البيت: إني لا أسلم بأن الثريا والسماء هما أعلى منك في الشرف مع ما هما عليه من علو المكان.

(16) أبو إسحاق: هو الممدوح الخليفة العباسي محمد المعتصم بن هارون الرشيد.

(17) الشاعر هو: محمد بن وهيب الحميري (نحو 225 هـ).

(18) العَيّوق: نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا ولا يتقدمها. سمي بذلك لأنه يَعُوق الدَّبَران عن لقاء الثريا (المنجد).

عِقد الجَوْزاء[19]، مع كمال التخلف والهوينا، كما قلت:

ومن العجـائب، والعجائب جمَّةٌ،   أن يـدرك المسبـوقُ شـأوَ السـابقِ

أُعجوبة، لكنها محجوبة، حَرِيَّةٌ بالسؤال، جديرة بالاحتفال. قلْ ماهِيَه؟ فإنما هي داهية، واسْتَمِلْها وابحث عنها، حتى أُتحِفَك بطرفٍ منها. ثم اعلم أنَّها حُجَيًّا[20] بين الناس، يُحاجَى بها عن شخص ممقوتٍ في شكل النسناس، زريّ النسبة والهيئة، سخيف الذهاب والجيئة، مادريٌّ[21] البخل طوسيٌّ[22] النِّجار، أشعبيٌّ[23] الطمع سُلَّمِيٌّ[24] الأخبار، سـاسانيُّ الانتسـاب في حمل الجراب، واقتحام المحراب للرياء لا للثواب، ذو طيلسان[25] كطيلسان ابن حرب[26]، وشُهرَةٍ طنَّانةٍ لم يسبقه إليها إلا ابن وهب[27]، أحرص من النَّمل وألحّ من الخنفساء، كأنَّه لما يتلوّن فيه من الملابس الخَشِنَة في تشكلّه الحرباء. غنيّ في صورة فقير، متكبِّر وهو بين الناس حقير، يدّعي الكياسة وهو رقيع، ويرفع نفسه الخسِيسةَ وهو وضيع، لا أوضع منه إلا اللُّوم، ولا أقبح شكلاً منه

---

(19) الجوزاء: برج في السماء.

(20) الحُجَيَّا: اسم كالحَجْوى، يقال: حُجَيَّاك ما كذا وكذا. وهي لعبة يتعاطاها الناس بينهم (انظر: محيط المحيط ـ حجى).

(21) ما درى: لقب مخارق، وهو رجل لئيم من بني هلال بن مالك بن صعصعة سقى إبله فبقي في أسفل الحوض ماء قليل فسلح فيه (محيط المحيط).

(22) يقول ياقوت في معجم البلدان «وأهل خراسان يسمون أهل طوس البقر، ولا أدري لِمَ ذلك» فلعل صاحب الرسالة عني ذلك حين نسب أصله إلى طوس. ولعل الكلمة محرَّفة وأصلها (طويسيّ) نسبة إلى طويس، وطويس مخنث كان يسمى طاوسا فلمّا تخنّث تسمّى بطويس. والنجار: الأصل.

(23) النسبة إلى أشعب بن جبير (154 هـ) المعروف بالطامع. ظريف من أهل المدينة يضرب المثل بطمعه (الأعلام).

(24) أي يتخذ الأخبار سلّما إلى حاجته، أي وسيلة، فمن معاني السلم: الوسيلة.

(25) الطُيلسان (مثلثة اللام): كساء يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء، وهو من لباس العجم.

(26) هو: جعفر بن حرب الهمداني (236 هـ) من أئمة المعتزلة، من أهل بغداد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاق بالبصرة. قال المسعودي: وإلى أبيه يضاف شارع «باب حرب» في الجانب الغربي من مدينة السلام.

(27) هو: أحمد بن سليمان بن وهب (285 هـ) كاتب له شعر، من أهل بغداد، من بيت وزارة وفضل.

إلا البوم، كأنه الحطيئة[28] حين نظر في المرآة، فرأى من القبح ما ليس في غيره يراه، فقال:

أرى ليَ وجْهاً قبَّح الله شكْلَهُ فقُبِّح من وَجْهٍ وقُبِّح حامِلُهْ[29]

إلا أن الحطيئة شاعر، وهذا من جُملة الأباعر. أو الفرزدق[30] حيث يقول فيه جرير[31]:

لها بَرَصٌ بإحدى اسكتيها كعنفقة الفرزدق حين شابا[32]

غير أن الفرزدق نظّام، وهذا من جُملة العَوَام بل الهوام. أو جحظة البرمكيّ[33] الذي يقول فيه ابن الرومي[34]:

---

(28) الحطيئة: جرول بن أوس بن مالك العبسي: شاعر مخضرم، كان هجّاء عنيفاً، لم يكد يسلم من لسانه أحد، هجا ـ كما تذكر المراجع ـ أمه وأباه ونفسه، وأكثر من هجاء الزبرقان بن بدر فشكاه إلى عمر بن الخطاب فسجنه عمر بالمدينة، فاستعطفه بأبيات فأخرجه ونهاه عن هجاء الناس. توفي نحو سنة 45 هـ.

(29) لم أجد البيت في ديوان الحطيئة من رواية ابن حبيب عن ابن الأعرابي وأبي عمر الشيباني (ط. دار صادر 967) ووجدته في التكملة على الديوان الملحقة به ص 257 على الصورة الآتية:

أرَى ليَ وجْهاً شوَّهَ اللهُ خَلْقَهُ فقُبِّح من وجهٍ وقُبِّح حامِلُه

وقد ورد في الشعر والشعراء (دار الثقافة) 1:240 والأغاني (دار الكتب) 2:163.

(30) هو: همام بن غالب بن صعصعة، شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة. كان يقال: «لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس» توفي سنة 110 هـ.

(31) هو: جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي، من تميم، شاعر أموي. توفي سنة 110 هـ.

(32) البيت في ديوانه بتحقيق د. نعمان محمد أمين 2:817 ورواية الشطر الأول فيه: ترى بَرَصاً بمجمع اسكتيها * وأشار المحقق إلى أنه يروى: لها بَرَص بأسفل. وفي نسخة أخرى من نسخ النقائض: بجانب اسكتيها.

(33) هو: أحمد بن جعفر بن موسى بن الوزير يحيى بن خالد البرمكي، وكنيته أبو الحسن. نديم، أديب، مغن، من بقايا البرامكة، من أهل بغداد. كان في عينيه نتوء فلقبه ابن المعتز بجحظة توفي سنة 344 هـ.

(34) هو: علي بن العباس بن جريج، وكنيته أبو الحسن. شاعر كبير من طبقة بشار المتنبي، وهو رد في الأصل. قال المرزباني: لا أعلم أنه مدح أحداً من رئيس أو مرءوس، بالادعاد إليه فهجاه. ولذلك قلت فائدته من قول الشعر وتحاماه الرؤساء وكان سبباً لوفاته. توفي سنة 283 هـ.

نَبْتٌ جحظة يستعير جحوظه من فيل شطرنج ومن سرطان
وارحمتا لمنادميه تحمّلوا ألَمَ العيون للذّة الآذان

خلا أن منادمَ هذا يجمع بين الألميْن، بين ألم الأذن وألم العين. أو هو أبو زيد الذي قال فيه الصاحب[35]:

أنظر إلى وجه أبي زَيْدِ أوْحَش من حبس ومن قَيْدِ
وُحُوشه ترتع في ثوبهِ وظُفرُهُ[36] يركبُ للصَّيْدِ[37]

بيد أن أبا زيد أثبت له الصاحب صفة الصيد، وهو لا يكون إلا لوزير أو لأمير ابن أمير، وهذا الفاتك المتناسك، كأنه حجّام أو حائك. أو هو عيّاش[38] الذي قال فيه أبو تمام[39]:

أيا من أعرض العالم طرّاً عنه من بغضِه
ويا من بَغْضه يَشْهد بالبعض على بعضِه!
ويا أثقل خلق اللـ ـه من ماش على أرضِهْ
ويا أقذر مخلوق تناهى الخلق في رفضِهْ
ومن عاف مليكُ المو ت واستَقْذَرَ من قَبْضِهْ[40]

وأقسم بالله إن قذْر عيّاش ما بين الأوباش، بالنسبة إلى هذا القلاش[41] من

---

(35) هو: اسماعيل بن عباد بن العباس، وكنيته أبو القاسم. استوزره مؤيد الدولة ابن بويه الديلمي ثم أخوه فخر الدولة. ولقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة منذ صباه. توفي سنة 385 هـ.

(36) في خلاصة الأثر حيث الرسالة: «وظهرُهُ» موضع «وظفرُهُ». وما أثبتناه هو المناسب وهو أيضاً ما ورد في الديوان.

(37) البيتان في ديوانه (بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين) ص 216، والبيتان وردا أيضاً في اليتيمة 3/245 وكنايات الجرجاني 116 كما ذكر المحقق.

(38) المقصود: عياش بن لهيعة الحضرمي.

(39) هو: حبيب بن أوس الطائي. شاعر عباسي مشهور توفي سنة 231 هـ.

(40) في ديوانه الخطيب التبريزي وتحقيق محمد عبده عزام 4/385 وردت الأبيات ـ عدا الرابع ـ وكانت رواية الأول:

أيا من أعرض اللهُ عن العالم من بغضِه

(41) القلاش: المحتال (والكلمة فارسية).

المعاش، كنسبة أبي تمام، لبعض أرذال العوام. وليس في نفس الأمر، إلا زيد الذي وصفه عمرو، فقال: يا صاحب الشقاوة، ومنبع الغباوة، كم تدّعي الحلاوة. وقال: ما هذه العُلاوة، والطرف ذو غِشاوة، وحظك العَداوة. وقال فيه:

يا مَن به وبشكله لذوي البصائر تَبْصِرهْ
أخلاقُ ثوبك عبرة للعاقلين وتذكِرهْ
قوّمت ما فيه أتى بقُمامةٍ في مجْزَرَهْ
في كل مَغْرَز إبرة قاذورة أو مطهره
ما أنت إلا دمنة[42] مكروهة مستقذره

وقال فيه:

يا بحر جهلٍ قد زخر بالحمق دهراً فافتخرْ
هلا تنسمتَ الذي في الثوب من فضل الجخر[43]
ما للكفيف روائح فاحت بفيك من البخر[44]

وقال فيه:

يا ذا الذي قد جاءنا والشكل منه مُزدَرى
ما إن رأيتك مقبلا إلا تمنّيتُ العَمَى

أصبح في الشام، كأنه في العربية ابن هشام[45]، يتكلم بغير احتشام، فتارة يدّعي أنه أفضل أهل المشرق، وأحياناً أنه أفضل أهل المغرب، وآونة أنه أكمل فضلاء مصر، ورادفة أنه أجل أمراء العصر. وهو خارج من الفريقين، ودارج عن الطريقين.

لا إلى هؤلاء إن طلبوه وجدوه ولا إلى هؤلاءِ

---

(42) الدمنة: وجمعها دِمَن ودِمْن آثار الدار، أو ما اختلط من البعر والطين عند الحوض فتلبّد.

(43) في خلاصة الأثر حيث الرسالة: الحجر وهو تصحيف وما ذكرناه في المناسب. والجخر: تغير رائحة اللحم، والخلاء (تاج العروس) وقبح رائحة الرحم ـ وأجخر: إذا غسل دبره ولم يُنْقها فبقى نتنه (لسان العرب).

(44) البخر: نتن رائحة الفم.

وربما يلهو بلحيته الوسواس الخناس[46]، فيزكّي نفسه ويقول أنا أتقى الناس. وربما لجّ به الغرور، حتى فضّل نفسه على الجمهور. وإذا تحكّم به الطغيان، صرّح وقال: مَن فلان وفلان؟ وحين يقرب زعمه من نفس الأمر، جعل نفسه ثانياً لواحد الدهر، وليس حظّه من هذه الدعوى، إلا البلوى والشكوى، ولا فائدة ولا جدوى، بل حظّه منها الجدال والمِرَا[47]، ومَن جهلت نفسُه قدره رأى غيرُه فيه ما لا يرى. يزعم أنهم لقّبوه صاحب السعادة ولا أدري ما السعادة التي ينتمي إليها، والرياسة التي يلوب[48] ويتهالك عليها، إن كانت أخروية فذلك الأمر لا يعرف كيف يكون، وإن كانت دنيوية فالرجل لا محلة مجنونٌ مفتون، إذ ليس فيه أثر من آثارها، ولا ذرّة من غبارها. فالويل له من هذه الدعوى الكاذبة، والتنابز[49] بالألقاب غير الصائبة[50]. اللهم إنّا نسألك عقلاً يعقلنا عن مثل تلك الحماقات، ورشداً يمنعنا عن تلك الدعاوى الباطلات العاقلات.

والدعاوى ما لم يقيموا عليها بيّنات أبناؤها أدعياءُ

---

(45) هو عبد الله بن يوسف عالم مشهور في النحو. قال عنه ابن خلدون: «ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أن ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه» له عدة مؤلفات في النحو. توفي سنة 761 هـ.

(46) في تفسير أبي السعود «الوسواس: المراد به الشيطان سمي بفعله مبالغة كأنه نفس الوسوسة. الخناس: الذي عادته أن يخنس أي يتأخر إذا ذكر الإنسان ربه».
وفي تفسير ابن كثير: «وقال المعتمر بن سليمان عن أبيه: ذكر لي أن الشيطان الوسواس ينفث في قلب ابن آدم عند الحزن وعند الفرح، فإذا ذكر الله خنس». والخنس في اللغة: الانقباض والتأخر.

(47) أي: المراء (بحذف الهمزة ليستقيم له السجع).

(48) يلوب: يحوم حولها. وأصله ـ كما قال ابن السكيت ـ: لاب يلوب إذا حام حول الماء من العطش (اللسان).

(49) التنابز: التعاير، وهو أن يلقب بعضهم بعضاً بما يعيِّره، وبه فسر قوله تعالى: «ولا تنابزوا بالألقاب» أي: لا تعايروا بها بعضكم بعضا بما تكرهون (تاج العروس نبز).

(50) ورد في الرسالة المذكورة في خلاصة الأثر: الغير صائبة.

المصادر والمراجع

(1) الأعلام، للزركلي.
(2) تاج العروس، للزبيدي.
(3) تفسير ابن كثير.
(4) تفسير أبي السعود.
(5) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر،للمحبِّي ـ مصورة دار صادر ببيروت.
(6) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ـ تحقيق محمد عبده عزام.
(7) ديوان جرير، بتحقيق د. نعمان محمد أمين طه.
(8) ديوان الحطيئة.
(9) ديوان الصاحب بن عباد.
(10) ديوان المتنبي بشرح الواحدي ـ برلين.
(11) ديوان المتنبي بشرح اليازجي.
(12) ديوان المتنبي طبعة دار بيروت.
(13) لسان العرب، لابـن منظور.
(14) محيط المحيط.
(15) معجم البلدان، لياقوت.
(16) المنجد، للويس معلوف.

المقامة البغدادية للهمذاني

من بواكير القصة الفنية في معايير النقد الحديث

الدكتور
عبد الرحمن عطبة

الفن القصصي فن أدبي يتصل بأعماق النفس الإنسانية لأن الإنسان بفطرته تواق إلى معرفة أخبار الناس وحوادثهم، ولأنه يجد فيها صورةً لأخباره هو وحوادثه، أو يجد فيها صورة لما يُحتمل أن يعرض له منها في حياته.

والناس على اختلاف أعمارهم وثقافاتهم مولعون، ويتفاوت في الدرجة، بتتبع القِصَص روايةً لها واستماعاً إليها وتعليقاً عليها، فالقصة قديمةٌ قِدَمَ الحياة الإنسانية عرفَتْها الشعوب

كلها حكايات وقصصاً شعبية وملاحم وأساطير واحتفظت منها على مَرِّ التاريخ بالمُمْتِع والجميـل ولا توجـد أمةٌ يخلو تـراثها من هـذه الألوان من الفن القصصي.

ولكن القصة بشروطها المعروفة اليوم، هي فن حديث عرفته الحياة الأدبية في بلاد الغرب وَوَضَعَتْ له صفات وشروطاً اعتبرتها معاييرَ للحكم على فنّية القصة وحددتْ ميلادَ القصة التي تنطبق عليها هذه الأوصاف والشروط بالقرن الثامن عشر واعتَبَرَتْ قصة (باميلا PAMELA 1740) للكاتب الانكليزي (صامويل رتشارسون RICHARSON SAMUEL 1689 -1761)[1] هي أول قصة فنية في العالم، وامتدت هذه المعايير إلى أدبنا العربي منذ القرن التاسع عشر بعد أن احتك الشرق بالغرب واطلع على منجزاته وآثاره في شتى ميادين المعرفة، واعتبر معظم النقاد العرب أن قصة (زينب 1914) لمحمد حسين هيكل (1888 -1956) هي باكورة القصص الفنية في أدبنا العربي.

وللقصة في حياتنا الأدبية تاريخ، فلقد عرف العرب القصة منذ القديم وكانت مجالس السمر في الجاهلية تحفل بالأخبار والأمثال والنوادر والحكايات والقصص، وعرف العصر العباسي ألواناً من القصة المكتوبة، لكن كثيراً من هذه القصص لم تصنف ضمن مفهوم القصة الفنية لأن بناءها الفنّي لا يتطابق مع الشروط المطلوبة حديثاً في القصة، وهذا لا يعد عيباً فيها لأن ما نطلبه اليوم في أثر فنّي تواضَعْنا على اعتبار شروطٍ معينةٍ له في العصر الحديث، لا يقتضي بالضرورة أن نجده في أثر كان في زمانه منسجماً مع متطلبات عصره ولكن هذا لا يعني أيضاً أن أدبنا القديم كان خِلْواً من قصة واحدة تتوفر فيها تلك الشروط المطلوبة للقصة الفنية، وإذا وجدت مثل هذه القصة في القديم فإن هذا يعني أن المقولة التي تجعل (باميلا) أول قصة فنية في العالم لا تقوم على أساس علمي، وهذا يقتضي منا أن ننقّبَ في تراثنا القصصي لكي نصل إلى اقتناع حول اشتمال أدبنا على مثل هذه القصة أو خلوّهِ منها لأن وجود مثل هذه القصة إذا وقع فعلاً في أدبنا القديم فإنه يعني أنها باكورة الفن القصصي بمعاييره النقدية الحديثة لا قصة باميلا.

---

(1) انظر: The NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA 16/5096 LONDON 1973.

لقد عرف العصر العباسي أنواعاً من القِصص الراقية، منها القِصص الواردة في كتاب (كليلة ودمنة) فهو يضم قصصاً رمزية جَرَتْ على ألسنة الحيوانات وانطوى كثير مِنْها على قدرٍ من التحليل ومن الحبكة الفنية، ومنها قصص (ألف ليلة وليلة) التي ذاعت شهرتها في دنيا الأدب العالمي باعتبارها قِصَصاً تمثل سحرَ الشرق وغموضَه وخيالَه وأساطيره، وكان بعضها مِنْ مستوى القصص الفنية الحديثة، ولكن كان يغلب على بعضها ضعفُ التحليل وفقدان بعض الشروط، وقد وُجدت المقامات في العصر العباسي وهي لونٌ من القِصص القصيرة التي تصور جوانب متعددة من حياة الإنسان والمجتمع في ذلك العصر وقد وضعت في الأساس لغرض فنّي إلا أن إغراق أصحابها في الصنعة والتكلف البلاغي وفي إظهار البراعة اللغوية جعلها من الوجهة القصصية الفنية بعيدة عن تناول كثير من الدارسين المحدثين على الرغم من أنها أجدر الآثار الأدبية بالدراسة من وجهة نظر الدراسات القصصية النقدية. وحين نتحدث عن المقامات في هذا المجال فإننا نتجه إلى مقامات بديع الزمان الهمذاني بالذات لأنها هي العمل الأم في هذا الفن ولأنها العمل الذي يتوفر له من الشروط الفنية ما يجعله مؤهّلاً لوقوع الدراسة عليه، وهذا ما جعل بعض الباحثين يتناولونها بالدراسة للحكم على درجة مطابقتها لشروط القصة الفنية الحديثة.

أما الأمر الذي لا شك فيه والذي أجمعت عليه كل الدراسات فهو أن بَعْضَ هذه المقامات بعيدٌ كل البعد عن المعايير الفنية للقصة بمفهومها الحديث ولكن بعضَها الآخر يطابق كلياً أو جزئياً هذه المعايير، وذلك من خلال تفاوت وجهات نظر الدارسين فإن الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة يعتبر أن بعض المقامات تمثل لوناً من القصص الرفيعة ويقول[2]: «نحن لا نقرر أن جميع المقامات قصص وإلا كان ذلك تحيّزاً منا وعناداً فهناك مقامات لا تمت بصلة إلى القصة بسبب، كالمقامات التي فيها وعظ أو مقامات المدح، أو المقامة الصفرية أو المقامة المغزلية ولكن هناك مقامات ليست مجرد قصة عادية بل

(2) بديع الزمان الهمذاني رائد القصة القصيرة والمقالة الصحفية للدكتور مصطفى الشكعة ص 392ـ بيروت ـ عالم الكتب 1983.

هي من القصص الرفيعة مثل المقامات البغدادية والحلوانية والمضيرية والموصلية والخمرية والصيمرية والبشرية والأسدية».

ولكن الدكتورة إقبال هيكل في بحثها عن فن القصة تنفي عن مقامات الهمذاني فنيتها القصصية بالمعايير الحديثة فتقول[3]: «وتعتبر مقامات الهمذاني خالية من بعض عناصر القصة بمفهوم العصر الحديث حيث إنها تفتقر إلى الحبكة والشخصيات الفنّية وأيضاً إلى التحليل ولكنها تظل تحتفظ بروح القصة».

وفي رأينا أن هناك بعض المقامات تمثل قِصصاً فنّية على مستوىٰ جميع المعايير الفنية، ونمثّل لذلك بشكل خاص بمقامتين هما المقامة البغدادية والمقامة المضيرية، وسنعمد في هذا البحث إلى تحليل الخصائص القصصية في المقامة البغدادية لنرى مدى توفر الشروط الفنية للقصة الحديثة في بنائها وللحكم عليها من خلال المعايير الفنية للقصة الحديثة للتأكد من هويتها القصصية، ونصُّ المقامة هو التالي:

«حدثنا عيسى بن هشام قال:

اشتهيت الأزاد[4] وأنا ببغداد، وليس معي عقد على نقد، فخرجت أنتهز مَحَالَّهُ حتى أحلني الكرخ[5] فإذا أنا بسوادي يسوقُ بالجهد حمارَه[6] ويطرّف بالعقد إزاره، فقلت: ظفرنا والله بصيد، وحياك الله أبا زيد، من أين أقبلت وأين نزلت ومتى وافيت وهلمَّ إلى البيت، فقال السوادى: لست بأبي زيد، ولكني أبو عبيد فقلت: نعم لعن الله الشيطان، وأبعد النسيان، أنسانيك طول العهد، واتصال البعد، فكيف حال أبيك أشابٌ كعهدي، أم شابَ بَعْدي

(3) د. إقبال هيكل: بحث في فن القصة من كتاب «المدخل لدراسة الفنون الأدبية» ص 40 تأليف مجموعة من الأساتذة - إصدار قسم اللغة العربية بكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر - نشر دار قطرى بن الفجاءة - الدوحة 1983.

(4) الأزاد: نوع من جيد التمر.

(5) الكرخ: محلة كبرى ببغداد، والمحالّ جمع محلة.

(6) السواد: ريف العراق وقراه والنسبة إليها سوادي المراد رجل فلاح.

فقال: قد نبت الربيع على دِمْنَتِه[7]، وأرجو أن يُصيِّرَهُ اللّهُ إلى جنته، فقلت: إنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حولَ ولا قوةَ إلا باللّهِ العليِّ العظيم ومددتُ يدَ البِدار، إلى الصدار، أريد تمزيقه[8] فقبض السوادي على خصري بجُمْعه[9] وقال نَشَدْتُكَ الله لا مزقته، فقلت هلمّ إلى البيت نُصِبْ غَداءَ، أو إلى السوق نشتر شِواءَ، والسوق أقرب، وطعامه أطيب، فاستفزته حُمَةُ القرم، وعَطَفَتْهُ عاطفةُ اللُّقَم[10] وطمع، ولم يعلمْ أنه وقع، ثم أتَيْنا شواء يتقاطَرُ شِواؤُهُ عَرَقا، وتتسايَلُ جوذاباتُه مَرَقا[11] فقلت: افرزْ لأبي زيدٍ من هذا الشواء، ثم زِنْ له من تلك الحَلْواء، واخترْ له من تلك الأطباق وانضُدْ عليها أوراق الرُقاق، ورُشَّ عليه شيئاً مِن ماء السماق[12] ليأكلَه أبو زيد هنيّا، فانحنى الشواءُ بساطوره[13] على زُبْدَة تَنورِه، فجعلَها كالكحل سَحْقاً، وكالطِحْنِ دقاً، ثم جلسَ وجلسْت، ولا نبسَ ولا نَبَسْت، حتى استوفَيْنا، فقلتُ لصاحبِ الحلوى: زنْ لأبي زيدٍ من اللوزينج ِ رطلين فهو أجرى في الحلوق، وأمضى في العروق، ولْيَكُنْ ليليَّ العمر، يوميَّ النشر[14] رقيق القِشر، كثيفَ الحشو، لؤلؤيّ الدهْن، كوكبيَّ اللوْن، يذوبُ كالصمغ، قبل المضغ، ليأكُلَه أبو زيد هنياً، قال: فوزنَه ثم قعد وَقَعَدْت وجردَ وجردْت[15] حتى استوفينا، ثم قلت: يا أبا زيد ما أحوجَنا إلى ماء يُشَعْشَعُ بالثلج، ليقمعَ هذه الصارَّة ويفثأ هذه اللقمَ الحارّة[16]. اجلسْ يا أبا زيد حتى نأتِيَك بسقاء، يأتيكَ بشربةِ ماء، ثم خرجْتُ وجلسْتُ بحيث أراه ولا يراني أنظر ما يصنَع، فلما أبطأتُ عليه قام السوادِيُّ إلى حمارِهْ، فاعتلقَ الشوّاءُ

---

(7) المراد بالدِمْنة: القبر والربيع هنا: النبات كنى بذلك عن موته منذ زمن بعيد.

(8) البِدار: السرعة، الصِدار: ثوب مما يلي الجسد.

(9) جُمع اليد: قبضتها.

(10) استفزته: حركته وأثارَتْه ـ الحُمَة: في الأصل إبرة العقرب ثم حُمِلَتْ على الشدة مطلقاً، القَرَمْ: الشهوة البالغة لأكل اللحم اللقم: السُّرْعة في الأكل.

(11) الجوذابة: خبز يخبز وفوقه لحم.

(12) السُّمّاق: حبٌّ صغير أحمر حامض الطعم يُعتَبَرُ من المشهيات.

(13) الساطور: سكين ذات سمك يُقْطَعُ بها اللحم ويُكْسَر بها العظم.

(14) يوميّ النشر: طازج.

(15) جرد: أي شمر عن ساعده.

(16) يفثأ: يطفىء الحرارة.

بإزارِهْ، وقال أينَ ثمنُ ما أكلْت فقال أبو زيد: أكلْتُهُ ضَيْفاً، فَلَكَمَهُ لَكْمَة وثنّى عليه بلَطْمة ثم قال الشواء: هاك ومتى دعوناك؟ زنْ يا أخا القِحّةِ عشرين[17] فجعل السوادي يبْكي ويحلُّ عُقَدَهُ بأسنانه ويقول: كم قُلْتُ لذاك القُرَيْد أنا أبو عُبَيْد، وهو يقول: أنت أبو زيد. فأنشدت:

اعـمـلْ لـرزقـكِ كـلَّ آلَـهْ ... لا تَـقْـعُـدَنَّ بـكـلِّ حـالَـه
وانـهض بـكـلِّ عـظـيـمـةٍ ... فـالـمـرءُ يـعـجِـزُ لا مَـحـالـه

وإذا توفرت في هذه المقامة تلك الشروط الفنية فإن هذا يعني أنها تمثّلُ قصةً قصيرة بالمفهوم الحديث للقصة، وكونُها تمثّل (قصة قصيرة) لا ينفي عنها صفتها القصصية لأن معايير الحكم على القصة لا تتفاوت من حيث البناء الفني سواءً في الرواية أو في القصة، أو في القصة القصيرة ولكنها تتفاوت في المقدار وفي بعض الشروط، فالقصة كما يعرفها الدكتور محمد يوسف نجم[18] هي: «مجموعة من الأحداث يرْويها الكاتب وهي تتناول حادثةً واحدةً أو حوادث عدة تتعلق بشخصيات إنسانية مختلفة تتبـايَنُ في أساليب عيشهـا وتصرفها في الحياة على غرار ما تتباين حياةُ الناس على وجه الأرض، ويكون نصيبها في الحياة متفاوتاً من حيث التأثر والتأثير».

وهذا تعريف عام للقصة ينطبق على أنواعها الثلاثة، والفرقُ بين الرواية والقصة القصيرة يكمن في التفاوت في درجة التركيز وفي مساحة الحدث أو الأحداث، ويوضح ذلك الدكتور رشاد رشدي فيقول[19]: «لأن الرواية تعتمد في تحقيق المعنى على التجميع، أما القصة القصيرة فتعتمد على التركيز، والرواية تصور النهر من المنبع إلى المصب، أما القصة القصيرة فتَصَوّرُ دوّامة واحدة على سطح النهر والرواية تعرض للشخص من نشأته إلى زواجه أو مماته، وهي تروي وتفسر حوادثَ حياته من حبٍّ ومرضٍ وصراعٍ وفشلٍ ونجاح، أما القصةُ القصيرة فتكتفي بقِطاع من هذه الحياة، بلمحةٍ منهاً، بموقفٍ معين، أو لحظة

---

(17) القِحّة: الوقاحة وسوء الأدب ـ زن عشرين أي ادفع عشرين درهماً.

(18) فن القصة للدكتور محمد يوسف نجم ص 9 ـ بيروت ـ دار الثقافة ـ د. ت.

(19) فن القصة القصيرة للدكتور رشاد رشدي ص 96 ـ بيروت ـ دار العودة 1975.

معينة، تعني شيئاً معيناً، لذلك فهي تسلط عليها الضوء بحيث تنتهي بها نهاية تُنيرُ لنا معنى هذه اللحظة».

وإذن فإن القصة القصيرة هي لون من العمل القصصي الذي حدّدت الدراسات النقدية الحديثة عناصره وأوصافه وشروطه، وبالتالي فإن دراستنا للمقامة البغدادية من خلال معايير العمل القصصي بعامة، هي دراسة منهجية.

إن العناصر الأساسية في كل قصة هي الحدث والشخصيات والبيئة والحبكة بالإضافة إلى عناصر أخرى تكوّن معها النسيجَ العام للقصة، منها: العقدة والحوار والتحليل النفسي والأسلوب، فهل تتوافر هذه العناصر بملامحها الفنية في بناء المقامة البغدادية.

فإذا ألقينا نظرة على (الحدث) الذي يكوّنُ الهيكل العام للمقامة البغدادية فإننا نجد (البداية) لهذا الحدث ممثلة في سعيِ بطلِ المقامة وراويها وهو عيسى بن هشام إلى الاحتيال لتأمين غنيمةٍ ما، يطمعُ في تحقيقها وهو مفلس (ليس معي عقد على نقد) ويلتقي بفلاح يلمح معه بعض المال (وبطرّف بالعقد إزاره) ويتوسم فيه البساطة بحكم طبيعة تكوينه الاجتماعي (سوادي) ويأمل أن ينجح في الاحتيال عليه (ظفرنا والله بصيد) ويقبلُ عليه ليحاورَه ويداورَه، ومن هذا المدخل الذي تتجلى فيه (بداية) الحدث يَلِجُ الهمذاني إلى (وسطه) فتتوالىٰ أجزاء الحدث متتابعةً في تسلسل طبيعي، فإن عيسى بن هشام يبدأ بتحية الرجل مخاطباً إيّاه بكنيةٍ ابتدعَها من خياله (حياكَ الله أبا زيد) دون أن يعرف هل هي كنيته على الحقيقة أم لا؟ ثم تنطلق منه عدة استفسارات عن حالةِ الرجل: (من أين أقبلت؟ وأين نزلت؟ ومتى وافيت؟) وبعدها يُلقْي له الطعمَ الذي يأمل أن يلتقمه: (وهلمَّ إلى البيت) وقد ابتلعَهُ الفلاح ببساطة، وحين حاولَ أن يُصَحِحَ الكنيةَ التي نودي بها (لستُ بأبي زيد ولكني أبو عبيد) لم يُمْهِلْه عيسى بنُ هشام ليتابع كلامه، بل انطلقَ هو في الحديث من جديد فَعَزا غَلَطَه في الكنية إلى النسيان وطول فترة الفِراق ثم يسأله عن أبيه توكيداً لإيهامه أنه يعرفه، ولكنه يحترزُ عن الوقوعِ في الغلط (فكيف حال أبيكَ؟ أشابٌ كعهدي أم شاب بعدي؟) ثم يمد يده ليمزقَ ثيابَه حين أنبأَهُ الفلاح بوفاتِه منذ فترةٍ طويلة فيمنعُه الفلاحُ من ذلك، ثم يُكررُ عيسى بنُ هشام دعوتَه إلى البيت ويقرنُها بتخييره بين الذهابِ إلى

البيت أو الذهابِ إلى السوق (هلمّ إلى البيت نُصِبْ غَداء أو إلى السوقِ نشتر شواء، والسوقُ أقرب وطعامُه أطيب) وتستثير الدعوةُ غريزةَ الطمع في نفس الرجل، وهو ما كان يتوقّعُهُ عيسى بن هشام منه، ويستجيبُ للدعوة ويذهبان معاً إلى دُكان شوّاء، رائحةُ شِواته تفتحُ الشهية، فيطلبُ عيسىٰ بنُ هشام ما لذَّ وطاب من اللحم ومن الحلوىٰ مع إفاضتِهِ في وصفِ هذه الأطعمة وصفاً يؤجِجُ الشهيةِ في نفسِ الرجل وهو خِلال ذلك مصرٌ على مخاطبتِهِ الفلاحَ بالكنيةِ التي ناداه بها أولَ مرةٍ وهي (أبو زيد) إمعاناً في المكر لأنه أدركَ أن مقاومةَ الرجل للإغراءِ قد اضمحلَّتْ أمام هذه المشهّيات، والفلاح ما عادَ يصحح الكنية لأن المكيدةَ قد نجحت في خِداعه وفي إثارة طمعه، ويأتي الرجلان بعد ذلك على الطعام كلِه وهنا تكون جميع خيوط الحدث قد تشابكت وقادت إلى مرحلة يتوقف فيها التسلسل الطبيعي لجَرَيان جُزئيات الحَدَثِ، فالحيلة قد نجحت، والدعوة قد تمّتْ، والبائعُ يحتاج إلى ثمنِ ما أكلاه، وعيسى بن هشام لا يملك دراهم، ولن يتطوع الفلاح للدفعِ، ويبلغ الحدث الموقف الحرِجَ الذي توقَفَ فيهِ سلسلةُ التتابع المنطقي والطبيعي ويصلُ إلى نقطة التجميعِ التي تلتقي عندها كلُّ خيوطِ الحَدَث، والتي تحتاج إلى إعطاء حلٍ منطقي بعد أن استغلق الحل أمامَ القارىء الذي يتشوقُ إلى معرفةِ (النهاية)، والنهايةُ في الحدث تمثل مرحلةَ الكشفِ أو (لحظة التنوير) التي يجب أن يُعطىٰ فيه الحلُ وأن يكون منطقياً ومقبولاً، وإن لم يكن مُتَوَقعاً، وهذا ما حدث في المقامة البغدادية لأن عيسى بن هشام الذي دعا الفلاح إلى هذه الوجبة الدسمة لم يكنْ يملكُ شيئاً من المال، وهنا تكمُنُ العقدة ويأتي الحلُ بسيطاً وطبيعياً، حين يستغلُ البطلُ سذاجةَ الفلاح ويُوهِمُهُ أنه سيذهب لإحضار ماءٍ مثلّج تقتضيه طبيعة الغداء الذي تناولاه، ويغادرُ المكانَ ولكنه لم يفرّ بل توارىٰ قريباً يشهدُ نهايةَ المأساةِ التي نَسَجَ خيوطها حولَ الفلاح المسكين، وذلكَ حينَ طالَبَهُ البائعُ بدفعِ ثمنِ ما أكلاه ويرىٰ من بعيد ضربَ البائعِ له، واضطرارَه إلى فك العقدةِ عن نقوده، وهو يبكي ويتذكَرُ الطُعْمَ الذي ابتلَعَهُ في أول لقائه بعيسىٰ بن هشام فيقول لنفسه «كم قلتَ لذلك القُرَيْد أنا أبو عبيد وهو يقول أنت أبو زيد». إن الحدثَ في هذه المقامة قد صوَّرَ لنا موقفاً محدَّداً يجري مثلُهُ في الحياةِ بأشكال كثيرة وبِصُوَرٍ كثيرة، وهو يمثّلُ محاكاةَ للواقع، لأن من شروط الحَدَث أن يتوفرَ فيه الصدقُ في الاحتمال أي أن يكون مثلُه مما

يمكنُ أن يقَعَ في حياةِ الناس العادية.

والحَدَث في القصة لا ينفصل عادةً عن الشخصياتِ، لأن وحدة الحَدَث لا تتحقق إلا بتصوير الشخصية وهي تعمل، أما الشخصيات في هذه المقامة فتتمثل بشخصيتين أساسيتين هما شخصية عيسىٰ بن هشام وهي (الشخصية المحورية)، وأمامها تقف (الشخصية المقابلة) وهي شخصية السوادي، وتضاف إليهما شخصية ثانوية وهي شخصية الشوّاء، وكل من هذه الشخصيات تبدو حيّةً طبيعية وتتحرك بوضوح وتفعل فعلَ مثيلاتها في الحياة.

لم يبذلِ الهمذاني جُهْداً في رسمِ الشخصيتينِ الأساسيتين، بل قَدَّمَ كُلاًّ منهما مكتملة النمو منذ أول المقامة وكلاهما من نوع (الشخصية الثابتة أو المسطحة FLAT) كما يقول نقاد القصة، وهي شخصية تكون واضحة الملامح منذ اللحظات الأولى لأحداث القصة ولا يطرأ على صفاتها أي تعديل مع جَرَيان الأحداث وهذه الشخصيةُ هي التي تنسجم مع طبيعة القصةِ القصيرة لأنها محدودة بموقفٍ واحد لا يسمح بأي تغييرٍ في طبيعة الشخصيات، عكس الرواية أو القصة التي تسمح بسببِ تكوينها المركّب والطويل بوجودِ اللون الآخرِ من الشخصية وهي (الشخصية النامية ROUND) التي يقدمها الكاتب تدريجياً، وتتطور مع الأحداث وتأخذ ملامحَها بالتدرجِ، وقد رسم الهمذاني ملامح هاتينِ الشخصيتينِ بأسلوب غيرِ مباشر فلم يصفْ بقلمِه ملامحَها النفسية بل جعلَ تصرفَاتِهما وأقوالَهما تُنبىءُ بطبيعةِ تكوينِهما النفسي، ومثلُ هذا التقديم للشخصية يعتمد على التحليلِ النفسي لطبيعتها، وقد نجحَ الكاتبُ من خِلال حركةِ الأحداث، ومن خلال امتلاكِهِ القُدرةَ على التحليلِ النفسي لشخصياتِ قصتِهِ أن يحددَ الملامحَ النفسيةَ لهاتين الشخصيتين بدقةٍ ووضوحٍ، فعيسى بن هشام يمثل شخصيةَ المحتال الذكي الواثِق بنفسه، فقد اشتهىٰ نوعاً من التمر ولم يكنْ يملكُ شيئاً من الدراهم ولكنه، وعلى الرغم من إفلاسه، خرج يطلب ذلك من أماكنِ بيعه (اشتهيت الأزاد وأنا ببغداد، وليس معي عقد على نقد، فخرجت أنتهز مَحَالَّه حتى أحلّني الكرخ)، وهوِ أيضاً واثق من قدرته على إيقاع الآخرين في حبائل حِيَلِه (فإذا أنا بسوادي يسوقُ حماره، ويطرّف بالعَقْد إزاره فقلت: ظفرنا والله بصيد)، وهو يملك الخبرةَ بالنفسِ الإنسانية من خِلال التعامِلِ السُلوكي، وهذا ما جَرّأه على

الهجوم على الرجل بالتحيةِ الحارة على غير معرفةٍ سابقة، ثم مناداته بكُنيةٍ غير كنيته، ثم سؤاله عن والده على غير معرفة به، وهو إلى ذلك حاذق بمعرفة مواطِن الضعف في الطبيعة الإنسانية ولدى بعض أصناف الناس، فقد أدرك نقطة الضعف عند هذا الفلاح، وهي الطمع الناجم عن الحاجة والفقر من جهة وعن التطلع إلى المآكِلِ الشهيةِ التي يَنْعَمُ بها سكانُ المدنِ ويفتقدُها سكانُ الأريافِ من جهة أخرى، وهو إلى ذلك يتمتع بقدرٍ كبير من الاعتدادِ بالذات ومن الوقاحة، إذ أنه حين خرج من دكان الشواء لم يسارعْ إلى الفرار بل وقَفَ جانباً يرقُب مشهدَ الضحيةِ في حالةِ الإحباط التي مُنِيَتْ بها بعد أن انكشفتِ الخدعةُ التي أحكمَ عيسى بن هشام نسجها.

أما شخصية السوادي وهي (الشخصية المقابلة) فهي شخصية ساذجة سهلة الانخداع، يغلب عليها الطمع، لكنها في الوقتِ ذاتِه ليست بالشخصية الغبيّة، فإن هذا السوادي أدرك في النهاية أن إصرارَ عيسى بن هشام على مناداته بأبي زيد على الرغم من تصحيحه لهذه الكنية إنما كان يهدف من ورائه إلى التلذذ بتأكيد غفلته، ويتجلىٰ ذلك في الجملة الأخيرة من قوله وهو يبكي ويفك عقدة نقوده: (كم قلت لذاك القُرَيد أنا أبو عبيد وهو يقول: أنت أبو زيد).

لقد نجح الهمذاني في الكشف عن أبعاد النفس الإنسانية التي تَلَبَّسَتْها كلٌّ من الشخصيتين الأساسيتين في المقامة من خلال تحليلِ سلوكها ودوافعِها فبدت الملامح النفسية لكلٍ منها واضحةً جلية.

أما البيئة التي تحركت المقامة في أرجائها فقد رسم الهمذاني حدودَها بوضوح، فالفترة الزمنية التي تَمَّتْ فيها هي أواخر الصيف، حيث آوان نضج التمر، وحيثُ يحتاجُ الإنسان إلىٰ ماء مثلج وأما البيئة المكانية فهي محلة الكرخ من محالِّ بغداد، وأما البيئة الاجتماعية فقد تجلَّتْ بصورتين: أولاهما شريحةٌ من مجتمع المدن والأخرى صورةً من مجتمع الريف أما شريحة مجتمع المدن فإنها تتمثل بطبقة العيارين وأصحاب الكدية، وهي طبقة كان لها نشاطها الواضح الذي سجلته كتب الأدب وكتب التاريخ وهي فئة من الناس وُجِدَتْ بخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وهمُّها النصب والاحتيال والعمل على كسب العيش بأية طريقة وإليها ينتمي عيسى بن هشام الذي مثَّلَ سلوكه مع السوادي

أساليبها في التعامل مع الناس، وأما مجتمعُ الريف فإن البساطة هي التي تغلب عليه عادةً وهو لا يعرفُ تلك التيارات التي تضطرب في أرجاء المدن، ومنها تيّارُ المُكَدّينَ والعيارين، وإلى هذا المجتمع ينتمي ذلك السوادي الذي سَهُلَ خِداعه من قبل عيسى بن هشام بسبب تكوينه البسيطِ المتأثر ببيئته الاجتماعية.

وما دمنا في صدد استعراض العناصر الأساسية المكونة للعمل القصصي في المقامة البغدادية فلا بد لنا أن نعرج على دراسة الحبكة في هذه المقامة والحبكة هي المَجْرىٰ الذي تتحركُ فيه الشخصياتُ وتندفعُ فيه الأحداث متسلسلةً محكومةً برابطةِ السببية، فهي تمثّلُ أسلوب المعالجة الفنية للقصة، ولقد استطاع الهمذاني أن يُحسنَ عَرْضَ الحُبكة في المقامة حين جعل الشخصيات تتحركُ بالأحداث منذ بداية المقامة في تطور طبيعي لهذه الأحداث وفي تسلسلٍ مرتكز على عوامل السببيةِ ونجحَ في إدارة الصراع في القصة منذ (بدايتها) حين التقى عيسى بن هشام الذي لا يملك نقوداً بالسوادي الذي يملك بعض النقود، واستمر بها إلى (وسطها) حين عمد إلى إغرائه بدعوته إلى طعام شهيٍّ في دكّان شَوّاء يعبقُ الجو برائحة شوائه وبأساليب المخاطبة التي طالعناها في المقامة.

لقد نجح الهمذاني، من خلال تصرفات وأقوال بطل القصة أن يشد انتباهَ القارىء وأن يستثيرَ فُضولَه لتتبعِ مراحل الحَدَث وقد وصلَ بـه إلى (ذروة التشويق) حين دَخَلا دكّان الشواء، وأكلا من الطعام ما لذ وطاب على الرغم من إفلاس البطل ومن كَوْن السوادي مدعوّاً يُفْتَرَضُ أن لا يدفع، وفي ذروة التصعيد والتشويق توقفت سلسلةُ التتابعِ الطبيعي في أجزاء الحدث، وانقطعت رابطةُ السببية وغدا القارىءُ يطلب الحَلَّ بعد أن استعصت عليه معرفته، وهكذا يبدأ بديع الزمان بالهبوط بعد ذلك التصعيد ليبلغ مرحلة (الانفراج) وإزالة التوتر ليأتيَ الحلُّ فيها طبيعياً ومنطقياً، وقد تم ذلك حين عمدَ عيسىٰ بنُ هشام إلى استئذان ضيفِهِ للذهاب لإحضار ماءٍ مثلج ثم توارىٰ بعيداً عن أعين السوادي، وبعدها يضطر السوادي إلى تحمل لَكَمات الشواء وإلى دفع ثمنِ الطعامِ الذي أكلاه معاً والذي ما كانَ يُقْبل على تذوقِه لو كانَ بمفرده، وهنا تكون (التصفية) قد تمّتْ وبلغ الكاتب بالقصة النتيجة التي مثلت (خاتمة) هذه المقامة.

إن الحبكة في هذه المقامة محكمة، ومسارُ الأحداث فيها طبيعيٌّ، وقد

اشتملَتْ على العقدة والحل وهما من اللوازم الضرورية في القصة في أشكال بنائها التقليدية، وإن كانت القصة المعاصرة تغفلُ هذين العنصرين مركِّزةً على جانب التحليل النفسي.

وقد اشتملت المقامة في مطلعها على مقاطعَ حواريةٍ كان الحوار فيها محكماً، وكان الانتقال بالحديث بين المتحاورين انتقالاً تحكمه ضوابط الحوار المألوفة عادة في المسرحيات، وهذا ما تم فعلاً في هذه المقاطع الحوارية.

أسلوب المقامة متساوقٌ بشكلٍ عفوي، ويغلب على جملته طابع القصر مع توازنٍ في الإيقاع يجعل الرشاقة طابَعاً مميزاً للأسلوب، والألفاظ فيها سهلةٌ بعيدةٌ عن الغرابة والحوشية وهي مألوفة للقارىء المعاصر، على الرغم من بعدها عن زمن المؤلف بعشرة قرون، والكلمات القليلة التي يحتاج القارىء معها إلى مراجعة المعجم نجمت عن قلّةِ التعامل بها في العصر الحديث، أما السجعُ الذي التزمَهُ الكاتب في المقامة، وهو نمطٌ في الأسلوب كان مألوفاً في زمنه، فقد جاء سهلاً لا تكلفَ معه. وهذه السماتُ كلُها جعلَتْ أسلوبَ الكاتب في المقامة وعاءً جيداً لاستيعاب العمل القصصي.

وأخيراً ومن خلال هذا الاستعراض للمعايير القصصية التي خضعت لها المقامة البغدادية يتجلىٰ لنا أن هذه المقامة تمثل قصة فنية مستوعبة لجميع العناصر التي يتطلبها النقاد في القصة الحديثة، وهذا الأمر يستوجب بمقتضى الإنصاف والعدل أن تصنف على أنها من بواكير القِصص الفنّية في العالم، وبالتالي فإن الحكم الذي يجعل قصة (باميلا) أول قصة فنية يصبح محل نظر، لأن هناك قصةً أخرى سبقتها بثمانية قرون، وهي أجدر منها باستحقاق الفوز بالسبق في مضمار القصة الفنية.

أما كون المقامة البغدادية تمثل (قصة قصيرة) وهي بالتالي ليست قصة وليست رواية فهو أمر قد ناقشناه في مطلع هذا البحث وبيّنا أن الأنواع الثلاثةَ هي من صلبِ العملِ القصصي، وأن الاختلاف فيما بينها لا يكمُنُ في طريقةِ البناء الفنّي وإنما في الحجم وفي مساحة الأحداث ودرجة التركيز، ويبقى سؤال يطرح نفسه بإلحاح، وهو ما الذي غيَّبَ هذا الحكم عن تناول الدارسين والباحثين على كثرة من تَصَدَّوْا لدراسة المقامات من العرب والمستشرقين.

أما الدارسون العرب، فإن كثيرين منهم أكّدوا على توفر السمات القصصية الفنية في المقامات ولكنهم انقسموا إلى فئتين، إحداهما بقيَتْ أسيرةَ أحكام الغربيين الذين قرروا أن (باميلا) هي أول قصة فنّية في العالم، ولم يتطاول رجال هذه الفئة إلى نقد هذا الحكم واعتبروا أن العَمَل الفني في المقامات يفتقد بعض العناصر والشروط التي تؤهله لأن يكون جديراً بوصف العمل القصصي الفنّي، أما الفئة الأخرى فقد نادَتْ بتوفر جميع العناصر والشروط الفنية في عدد من المقامات ولكن أصواتَهم ذهبَتْ أدراجَ الرياح، ذلك لأن الدراسة الفنية للقصة كانت عملاً أبدعه الغربيون، ولم نكُنْ نحن من أصحابه، ومن ثم فقد كان كل رأيٍ يخالفُ أحكامهم يقابل بالإعراض لدى كثير من الناس عرباً وغيرَ عرب، يضاف إلى ذلك أن هذه الأحكامَ كان مكتوباً عليها أن تبقى موءودة في بيئاتها المحلية، وذلك لعوامل عديدة من بينها سيطرة الغربيين على بلادنا العربية حتى أواسط هذا القرن وحرصُهم على حجبِ أي نشاط فَعّال لنا في أي ميدان من ميادين المعرفة والنشاط الفكري.

وإذا كان الأمر كذلك لدى الدارسين العرب فما هو موقف المستشرقين من المقامات من حيثُ صفتُها القصصية؟ وهل تنبهوا إلى توفُرِ الشروطَ الفنية فيها؟ وإذا أدركوا ذلك فما الذي منعهم من إصدار حكم يُنْصِفُ المقامةَ قصصياً؟

إن عملاً كبيراً من أعمالنا الأدبية في العصر العباسي وهو فن المقامة لا يمكن أن يكون غائباً عن عيون الدارسين من المستشرقين وإن الحقيقة التي لا يمكنُ أن يَعْرُوَها أي شك هي أن من درس منهم أدب هذه الحقبة، لا بد أن يكون قد اطلع على فن المقامة لأنه فن جديد ومتميّز ولأنه فن من نِتاج هذه الحقبة، ذلك لأن أية دراسة للتخصص في أدب هذا العصر تكون مختلة إذا لم تكُنْ قد اتصلت بالمقامات بشكل أو بآخر، هذا مع احتمال أن بعضهم لم يتصل بها اتصالاً عميقاً ولكن بعضهم الآخر لا بد أن يكون قد اتصل بها، ويضاف إلى ذلك أن المقامات قُدِّمَتْ لهم في نصوصها العربية كما قدمت لهم مترجمة إلى لغاتهم منذ مطلع هذا القرن، فقد ترجمها (ريشر RESCHER) إلى الألمانية و(برندر جاست BRENDERGAST) إلى الأنكليزية، عدا ترجمات أخرى عديدة أشار إليها

بروكلمان[20]. وما دام بعضهم قد درس المقامات فإن طبيعة الدراسة تقتضي أن يكونوا أولَوْا الجانبَ القصصي فيها شيئاً من الاهتمام وبخاصة لأن الغربيين مولعون بإجراء الدراسات المقارنة في الميادين المتشابهة في إنتاجنا الفكري وفي إنتاجهم، وميدانا المقامة والقصة متشابهان ويتوفر فيهما جانب المقارنة بشكل يرجح أن هذا الموضوع لا يمكن أن يَغيبَ عن أذهانهم وينبني على ذلك أن بعض من فعل ذلك منهم على الأقل، قد توصل إلى أن بعض المقامات وفي طليعتها المقامة البغدادية قد توفر لها من الشروط ما يجعل منها قصصاً ذات طابع فني وأنها هي الأجدر بالأولوية في هذا الفن وأن (باميلا) ليست هي الأولى في عالم القصة.

ولكن سكوت المستشرقين عن هذا الأمر ليس مستغرباً فهم يحرصون أن يغيِّبوا سَبْقنا في كثير من المجالات العلمية، ولهم في ذلك سوابق، من أشهرها على سبيل المثال إصرارهم حتى الآن على أن أول من اكتشف الدورة الدموية هو الأسباني (مايكل سرفتوس[21] 1511 -1553) ثم (وليم هارفي 1578 -1657)[22] الذي أعطاها شكل النظرية، متجاهلين اكتشافها قبل هؤلاء بثلاثة قرون من قبل الطبيب العربي (ابن النفيس[23]. . . -1288) على الرغم من أنهم يعرفون ذلك حق المعرفة، ومن يذكره منهم يذكره على استحياء.

ولكنّ تجاهلَ الغربيين ومن تابَعَهم من العرب لنفائسَ من تراثنا المُبْدِع، ومنه إغفالهم للقيمة الفنّية القصصية لبعض المقامات، لا يغيِّرُ من الحقيقة شيئاً، فإن القيمة الذاتية للشيء لا تنقص إذا جهل الناس أو تجاهلوا قدرها، والذنب في مثل هذه الأمور لا يتحمل وِزْرَه الغربيونَ وحَدهم بل نتحملُ نحن كثيراً من التبعة فيه، لأننا أولىٰ الناس بالإقبال على تراثنا دراسةً ونقداً لتجليةِ خصائصه وللكشفِ عن مواطنِ الإبداعِ فيه ومن ثَمَّ تقديمه إلىٰ العالم باعتبارِه من نفائس

---

(20) انظر تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان 116/2 دار المعارف ـ مصر 1968.

(21) الموسوعة العربية الميسرة ص 978 طبعة الشعب/ مصر 1965.

(22) انظر دائرة المعارف البريطانية ENCYCLOPEDIA BRITANNICA 8/898 LONDON 1974.

(23) انظر دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ENCYCLOPEDIA OF ISLAM 3/898 2d EDITION BRILL- LEIDEN 1986.

التراث الإنساني، وما أحوجنا في سبيل ذلك إلى وقفة اعتدادٍ بأنفسنا وشخصياتنا، وماضينا وتراثِنا، وحينئذ نكون قادرينَ على أخذ مكاننا الطبيعي بين الأمم عن جدارة واستحقاق.

المراجع

(1) بديع الزمان الهمذاني، رائد القصة القصيرة، والمقالة الصحفية الدكتور مصطفى الشكعة ـ بيروت ـ عالم الكتب ـ 1983.

(2) تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان ـ ترجمة محمد عبد الحليم النجار ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ 1968.

(3) فن القصة الدكتور محمد يوسف نجم دار الثقافة ـ بيروت ـ . ت.

(4) فن القصة القصيرة ـ الدكتور رشاد رشدي ـ دار العودة ـ بيروت ـ 1975.

(5) المدخل لدراسة الفنون الأدبية ـ مجموعة من أساتذة الجامعات ـ إصدار قسم اللغة العربية بكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر ـ نشر دار قطرى بن الفجاءة ـ قطر ـ 1983.

(6) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني ـ محمد محي الدين عبد الحميد ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ د. ت.

(7) الموسوعة العربية الميسرة ـ طبعة الشعب ـ مصر ـ 1965.

(8) Encyclopedia Britannica- London- 1974.

(9) Encyclopedia of islan 2d edition- 1986- Brill- Leiden.

(10) The new caxton encyclopedia- London- 1973.

رسالة التوابع والزوابع

وعلاقتها بموضوع الالهام الشعري

الدكتور
المهدي مفتاح أمبيرش

لعل تناول موضوع الشعراء والإلهام الشعري يعد من أمتع وأطرف الموضوعات الجديرة بالبحث والنقاش عند المهتمين بالأدب والدراسات الأدبية. وربما يرجع السر في متعتها وطرافتها إلى أنها لا تعكس فقط مذهباً أدبياً، أو رأياً نقدياً في تفسير النبوغ الشعري والأدبي عند من أوتوا حظاً في هذا المجال. ولكن البحث فيها يعكس كذلك مواقف بعضها سياسية، وبعضها دينية، وبعضها الآخر قد يكون نفسياً.

إن الجذور التاريخية لموضوع الإلهام الشعري أو لموضوع وجود جنة تملك الشعراء وتقذف الكلام على ألسنتهم ليس موضوعاً جديداً في الأدب العالمي الحديث، وإنما يمكن أن يرجع أساسه إلى ما قبل ذلك بكثير.

ففي العصر اليوناني مثلاً ـ كانت هذه النظرية ذائعة الانتشار، رائجة في تفكير العامة، وفي تفكير المثقفين والنقاد على السواء ولعل أول من أشار إليها من منطلق نقدي الفيلسوف والمفكر اليوناني أفلاطون صاحب الآراء النقدية والسياسية التي لا زال بعضها منبعاً يستقي منه كثير من المفكرين آراءهم في السياسة وتنظيم المجتمعات. فكما هو معلوم فإن أفلاطون أشار في كتابه الجمهورية في الفصل العاشر إلى موضوع الشعر والشعراء حيث رفض أن يكون للشعراء مكان في مدينته الفاضلة التي أساسها العقل والحكمة، ذلك أن هذا الأساس يتعارض مع وجود الشعراء على حد تعبيره[1].

فجمهورية أفلاطون التي يكون على رأسها الفيلسوف هي مدينة تتعارض مع وجود هؤلاء الذين يقولون ما لا يعلمون، ولا يبدعون إلا إذا وصل أحدهم مرحلة من الانفعال العاطفي والهيجان، وهذا بخلاف الفيلسوف الهادىء العميق التفكير الذي لا ينطق إلا حقاً ولا يلفظ إلا صواباً. وما دمنا في مجال التعرف عن أفلاطون فلا بد أن نشير إلى نظرية (المثل) عنده وذلك لما لها من علاقة بهذا الموضوع. فعند أفلاطون أن العالم عالمان: عالم الحس وهذا عالم الوهم، وعالم الحقيقة وهو عالم المثال وهو الغاية المنشودة.

على أن أفلاطون يعود فيعترف بأن عالم الحس أو عالمنا ليس سوى صورة من عالم المثال فكل مشهد حي في عالمنا هذا له مثيله وما يضارعه في صورته الكاملة في عالم المثال ومن هنا فهو يرفض الشعر لأنه وهم ولأنه يقصر موضوعه على عالم الحس بل ربما يكون أكثر إيغالاً في الوهم والبعد عن الحقيقة.

فعلى سبيل المثال، فإن السرير الذي ننام عليه الآن ما هو إلا تقليد لسرير في عالم المثال جاء النجار فصنعه بهذا الشكل. أي أن السرير يكون والحال كذلك قد ابتعد عن الحقيقة بدرجة، فيأتي الرسام مثلاً فيرسم هذا السرير فيكون

---

(1) بدوي طبانة النقد الأدبي عند اليونان، ص 47.

قد ابتعد عن الحقيقة بدرجتين، ثم قد يأتي الشاعر بعد ذلك فيصف لنا الصورة التي رسمها الفنان فيكون قد ابتعد عن الحقيقة بثلاث درجات، ومن هنا يكون الشاعر وفق هذا الترتيب موغلاً في الوهم إلى أبعد غايات الإيغال إضافة إلى ذلك فإن الشعراء لا يصدرون في أدبهم إلا عن حالة من الغضب والانفعال سببها سيطرة قوى على الشاعر تجعله يقول ما لا يعي ولا يفهم، على أن هذا ليس العامل الوحيد لمهاجمة أفلاطون للشعر وإنما هناك عوامل أخرى تمثل وجهة نظر أفلاطون المعارضة للشعراء ومنها العوامل الأخلاقية، والعوامل النفسية والعوامل الدينية والتي لا أرى ضرورة لذكرها لعدم تعلقها بموضوع البحث[2].

فإذا انتقلنا إلى عالمنا العربي في عصر ما قبل البعثه فإننا نجد نظرية تملك الجنة للشعراء من النظريات التي كانت مقبولة عند الشعراء أنفسهم، وربما كانت تمثل عندهم وضع اعتزاز وافتخار، بالإضافة إلى قبولها من قبل الجمهور مستمعين ونقاداً. ولا زال تاريخنا الأدبي يحمل لنا تلك الخرافة القديمة (لوادي عبقر)، ذلك على الوادي المليء بالجنة التي تتملك الشعراء وتقـذف على ألسنتهم روائـع الألفاظ، ودرر المعاني. إن إرجاع شعر الشعراء إلى مسألة الشيطان أو الجني الذي يصاحب الشاعر مرجعها في تقديري الشخصي إلى عامل نفسي، وأقصد بالعامل النفسي أن الإنسان عندما يعجز عن تفسير ظاهرة ما من الظواهر، فإنه يرجعها إلى قوة خفية كي يريح نفسه من الأسئلة الكثيرة التي يخلقها حب الاستطلاع والمعرفة عنده كغريزة فطرية في الإنسان[3].

ومن هنا فلا عجب أن نراهم ينسبون هذا النبوغ وتلك القدرة الفنية التي يمتاز بها بعضهم ويعجز عنها أغلبهم وإن حاولوا، إلى قوة خفية تسيطر على هؤلاء الشعراء وتملك زمام ألسنتهم.

والشعراء أنفسهم لا يرفضون ذلك بل ويرونه شرفاً لهم لأمـر نفسي كذلك، فاعتراف الآخرين بوجود شياطين تسيطر على ألسنة الشعراء يعطي للشاعر مكانة تميزه عن غيره باعتباره يملك وسيلة للبيان غير مرئية تمكنه من هذا

---

(2) موجز تاريخ النقد الأدبي، ص 13.

(3) تحتاج نظرية الإبداع والعبقرية وربطها بهذه النظريات وغيرها إلى بحث مفصل.

الإبداع وهذا التفوق. إن هذا القول الذي أحلل من خلاله جانب الاعتراف بوجود شياطين وجنة تلهم الشعراء لا يمكن إرجاعه فقط إلى العصور القديمة بل حتى عصورنا الحديثة وإن كان الداعي له واحد في كل الأحوال وهو الجهل بتفسير الظواهر الغريبة من النبوغ والتفوق، ولنا أن نذكر على سبيل المثال ما تم في أوروبا في عصور النهضة وما تلاها من إعدام وقتل وتحريق بالنار لعلماء ومفكرين لأنهم جاءوا بآراء ربما لم يستطع الناس فهمها أو ربما لأنها كانت تمثل خطراً على رجال السياسة والدين في ذلك الوقت فاتهموا أصحابها بالجنون والهرطقة وأعدم من أعدم منهم تحت هذا الشعار.

فالعرب كما أوضحنا سابقاً قد عرفوا موضوع الجنة ملهمة الشعراء وهذا النابغة أحد شعراء ما قبل الإسلام في شطر لبيت من أبيات إحدى قصائده: يصف قصائده بأنها قصائد محكمات والسبب كما يقول فالغوى وهو الشيطان هو الذي يمر بها على لسان النابغة، فدور النابغة والحال كذلك الوسيلة التي يتم بها نقل أبيات هذه القصائد.

ظهر الإسلام وهذا الاعتقاد على أشده وجاء الرسولﷺ بالقرآن كدليل على صدق رسالته، بل هو أساس معجزته سواء في جانبها اللغوي أم في جانبها المعنوي، ومما زاد في ضخامة وقع هذا القرآن على نفوس أهل البيان والمعرفة وفي مقدمتهم الشعراء والخطباء، وعلى نفوس العامة هو هذا الإعجاز الواضح والتحدي لهم أن يأتوا بمثله.

ولقد تدرج هذا التحدي به غاية في التساهل أربكت ألسنتهم وحيرت عقولهم، فهم قد رفضوا القرآن بحجة أن الرسول قد افتراه. يقول الحق تبارك وتعالى على ألسنتهم في سورة الفرقان **﴿وقال الذين كفروا إن هذا إلا افك افتراه﴾**[4] وفي سورة السجدة **﴿أم يقولون افتراه بل هو الحق من ربك﴾**[5]. فالله تعالى يرفض قولهم بأن الرسول قد افترى هذا القرآن، ويؤكد أن هذا القرآن هو من عند الله، ولكن للسلوك معهم مسلك التحدي وإظهار مدى ادعائهم وكذبهم. يقرر الله منذ البداية استحالة الإتيان بمثل هذا القرآن جملةً وتفصيلاً،

(4) الفرقان 25 ـ آية 4.

(5) السجدة 32 ـ آية 3.

فيقول في سورة الإسراء ﴿**قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**﴾[6].

ثم يزيد في التحدي لهؤلاء المعاندين فيقول الحق تبارك وتعالى في سورة هود ﴿**أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾[7]. ثم يتدرج أسلوب التحدي فيطلب منهم أن يأتوا بسورة واحدة يقول تعالى في سورة البقرة ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾[8].

إن هذا الإعجاز والتحدي كما يرى الدكتور عرفان شهيد يعكس حقيقة مرحلة تاريخية كانت تمر بها مكة أثناء البعثة توضح لنا ذلك الصراع الذي كان على أشده بين الرسول وجمهرة أهل الأدب والبيان من الشعراء والخطباء في ذلك الوقت[9].

إن هذا التحدي الإلهي أوقفهم حيارى أمام حقيقة هذا القرآن فلا بد أن يلجأوا بعد أن أعيتهم الحيلة إلى محاولة إيجاد تعليل لهذه الظاهرة، وأقصد بها ظاهرة الإعجاز القرآني. فكانت تهمة أن هذا القرآن هو من عند شاعر يقول الحق تبارك وتعالى لسانهم ﴿**أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون[*] قل تربصوا فإني معكم من المتربصين**﴾[10].

وهنا يرد عليهم الحق تبارك وتعالى ﴿**وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون**﴾[11]، ثم يرفض أن يكون هذا النبي شاعراً ﴿**وما علمناه الشعر، وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن**﴾[12].

وهنا تبلغ الحيرة بالكفار عموماً وبأهل البيان خاصة فتختلط عليهم

---

(6) 88 الإسراء 17.
(7) 13 هود 11 .
(8) 23 البقرة 2.
(9) محاضرات في جامعة جورج تاون.
(10) 52 ـ الطور ـ 31-30.
(11) 69الحاقه ـ 41. .
(12) 36 يس ـ 69.

الأحوال ويسجل الله عليهم هذا الارتباك في إسناد التهم إلى الرسول. **﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه، بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾**[13].

فإذا أعجز هؤلاء على أن يجدوا تفسيراً مقنعاً يوضح حقيقة هذا الإعجاز القرآني بعد أن عجزت تهمة الافتراء أن تكون جواباً لأن الله على سبيل التحدي قد طلب منهم أن يحاولوا الافتراء فعجزوا وبعد أن عجزت اتهاماتهم له بأنه شاعر، ذلك لأنه جاء في عصر الشعر فيه بضاعة (رائجة وفي الجزيرة فحول الشعراء وجهابذة الشعر فلا بد إذا أن يلجأوا إلى التهمة المألوفة تهمة كونه شاعراً مجنوناً.

إن الجنون الذي اتهم به الرسول ﷺ، ليس الاختلال العقلي وعدم القدرة على التفكير. فهذا مستبعد جداً لأنه لا أحد يقبل هذه التهمة، وهم يعرفون رجاحة عقل الرسول وصواب رأيه، وكيف لا وهم يهتفون عند ما يرونه يدخل الباب إلى الكعبة والخلاف على أشده على من يضع الحجر الأسود في مكانه، وقد اجتمعت قبائل العرب لبناء الكعبة مهللين قائلين (هذا الأمين رضينا به حكماً).

إن المقصود بالمجنون هنا كما يرى الدكتور عرفان شهيد هو ذلك الشخص الذي سيطر عليه جنى، فأخذ يقذف القول على لسانه وليس الإنسان الذي فقد عقله فعجز عن التفكير.

وما أن حسنت عندهم هذه الفكرة حتى أخذوا يحاربون الرسول بها ويعلنون الحجة على ذلك بقولهم **﴿ويقولون إننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾**[14]. فالرسول إذاً شاعر وليس هذا فقط بل شاعر يتولاه جني فهو شاعر مجنون، وهنا قد يعترض معترض قائلاً: إن هذا يتعارض مع الجانب النفسي الذي سبق وأن أشرت إليه في هذه الصفحات، وهو أن الشعراء كانوا يعتزون بأن على ألسنتهم الجنة، فكيف تكون تهمة الرسول هنا بأنه شاعر مجنون تهمة غريبة وخاصة من هؤلاء الذين يعتزون بالشعر ويعتزون بالشعراء الذي تلهمهم الجنة؟.

إن الإجابة على هذا السؤال هنا هي أنهم لا يرفضون أن يكون الرسول شاعراً، ولا يعترضون أن يكون على لسانه الجن بل الاعتراض هو أن يكون

(13) 21 ـ الأنبياء ـ آية (5).

(14) 37 ـ الصافات ـ آية (36)

محمد رسولاً وأن يكون هذا القرآن من عند الله. على أن سؤالاً آخر قد يبدوا أكثر وجاهة في هذا الصدد وهو كيف يعجز هؤلاء أن يأتوا بمثل هذا القرآن ويتهمون الرسول بأنه شاعر ومجنون رغم أن الكثير منهم كانوا يعتزون أن يكونوا شعراء لهم توابع من الجنة؟

وهنا تكون الإجابة راجعة إلى طبيعة هؤلاء الجن ذاتهم فحيث أنهم مخلوقات لا ترى ولا يعرف كنهها ولا سر قوتها، فهنا ربما يكون هذا الجني الذي يقذف القرآن من طراز فريد قل أن يحوزه أحد. وهذه الإجابة تنسجم تماماً مع تحدي الآية الكريمة الأولى التي يقول الحق تبارك وتعالى فيها **﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾**[15].

ففي هذه الآية رفض لهذه الفكرة من أساسها. رفض أن يكون الذي يأتي بهذا القرآن جني مهما كان نوعه ورفض أن تكون الجنة جميعاً بل والانس جميعاً بقادرة على ذلك وكمزيد في الرفض والتحدي أن يأتي بمثله الجن جميعاً والإنسان جميعاً وقد اجتمعوا يظاهرون بعضهم بعضاً على ذلك.

وما دمنا في استعراض لهذا الصراع الدائر بين الرسول والشعراء أو بين الرسول والمعارضة بعامة فلا بد من الوقوف عند آيات وردت في سورة الشعراء ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الموضوع، والوقوف عندها لما لها من أهمية، ذلك لأن تفسيرها على غير ما اقتضته هذه الآيات انعكس على موقف بعض المسلمين من الشعراء والشعر، وظهر من بعض القاصرين من يرفع شعار أن القرآن يحارب الشعر، وأنه ضد الشعراء وقد لاقت هذه الدعوى رواجاً لدى المستشرقين فرددوها في مؤلفاتهم، وأكدوا عليهم في أبحاثهم. قال تعالى في سورة الشعراء **﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل إفاك أثيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً. وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾**[16].

---

(15) 17 ـ الإسراء آية (88)

(16) 26 الشعراء آية (227)

فهذه الآيات كما يرى بدأت بقوله تعالى **﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾**[17] هنا تكون الطائفة التي تنزل عليها الشياطين واضحة ومفصلة حتى يتبعد منها الرسول بمعنى أن ليس من صفهم. **﴿إن الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم﴾**، هذه الشياطين تلقى السمع، ولكن أكثرها كاذبة فيما تنقل، فهنا الحديث يعود على الشياطين، وليس على كل أفاك أثيم، ذلك أن صيغة أفاك أثيم صيغة مفردة، ويلقون السمع وأكثرهم كاذبون صيغة جمع تليق بالشياطين، ومما يؤكد على هذا التفسير هو الآية الكريمة التي أوضحت حالة هؤلاء الجنة الذين كانوا يساعدون الأنس في التطلع على أسرار السماء **﴿وأنه كان رجال من الأنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً، وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً. وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً. وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾**[18].

فهؤلاء الجنة هم الذين يلقون السمع، وهم الذين يكون أكثرهم كاذبون لأنه لا مجال للاستماع الآن بعد أن ملأ الله السماء بالحرس والشهب. أما التعبير عن الشياطين بالجن، والجن بالشياطين فهذا أمر وارد في القرآن لتشابه قرائن الوسوسة والإيحاء في كل. ولهذا نجد أن الله يطلب منا أن نلتجيء إليه **﴿من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾**[19] إن الشياطين لا تنزل على الأفاك الأثيم فقط بل والشعراء كذلك، هؤلاء الذين يتبعهم الغاوون على رأي الدكتور شهيد باعتبار الغاوين هم الشياطين (شياطين الشعر كما يسميهم البعض).

إن السر في أن هؤلاء الشعراء يتبعهم الغاوون لأنهم يقولون ما لا يفعلون فهم مثل الطائفة الأولى وهي طائفة الأفاك الأثيم. ولكن لا بد أن نفهم هذه الآية في إطارها التاريخي الذي نزلت فيه وليس على إطلاقها، ذلك أن هؤلاء الشعراء (حتى وإن اعتبرنا على رأي الدكتور شهيد) أن المقصود بقوله تعالى

---

(17) 26 ـ الشعراء (221)

(18) 72 ـ آية الجن (9)

(19) 114 ـ آية الناس (6)

﴿يقولون ما لا يفعلون﴾[20] بمعنى الكذب، فإنه يكون هنا بمعنى أنهم يكذبون على أنفسهم وليس على الغير أي أنهم يقولولن ـ أن الرسول شاعر ورغم أنهم شعراء فلا يستطيعون أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فهم يقولون والحال كذلك ما لا يفعلون. وهذا التفسير ينسجم تماماً مع آية الاستثناء ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد مَا ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[21] فهذه الطائفة تخرج من دائرة الاتهام الأولى لأن هذه الطائفة تؤمن بالله وتعترف بأن محمداً رسول وليس شاعراً تقذف الجن على لسانه ما يقول ولأن هذه الطائفة لا يتبعها الشيطان، لأنها بالإضافة إلى إيمانها فإن تقرن ذلك بالعمل الصالح وبذكر الله، وهذا لا يجتمع وسيطرة الشيطان على الإنسان.

إن عدم قدرة الشيطان على السيطرة على قلب الإنسان المؤمن جاءت اعترافاً من إبليس ذاته، هذا الاعتراف الأزلي الذي يصدق في كل زمان وفي كل مكان كان فيه إيمان ومؤمنون، قال تعالى في سورة الحجر على لسان إبليس ﴿قال ربِّ فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال ربِّ بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين﴾[22].

فالشيطان هنا لا يمكن أن يصاحب الإنسان المخلص المؤمن ولا سلطان عليه، أما الذي يخلو قلبه من الإيمان أو الذي لا يذكر الله كثيراً كما سبق وأن تقدم، فهذا هو الذي يقع تحت دائرة السيطرة الشيطانية، وقد أكد الله تعالى في سورة الزخرف حيث يقول تعالى: ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين﴾[23] وهنا يتسق المعنى تماماً، فالطائفة الأولى من الشعراء لم تذكر الله، وبالتالي عشى قلبها عن ذكره فقيض الله لها شيطاناً قريناً يصاحبها أينما حلت. أما الطائفة الثانية أي طائفة الاستثناء فهذه ذكرت الله وبالتالي فإن الشيطان لا يمكن أن يتبعها فهي لا تقع تحت دائرة سلطانه لإيمانها ولذكرها الله، ولعملها صالحاً.

---

(20) 26 الشعراء آية (226)

(21) 26ـ الشعراء ـ آية 227

(22) 15 ـ الحجر ـ آية (40)

(23) 43 ـ الزخرف ـ آية (36)

الشيطان أو التابعة أو الجني باعتباره غوى دور يعترف به الشعراء الأقدمون كما

إن الشيء الملفت في هذه الآيات بالإضافة إلى ما تقدم هو قول الشيطان «لأغوينهم» فالشيطان هنا يصف عمله بأنه غواية ـ وهو نفس دور التوابع فهم الغاوون الذين يكون دورهم في غواية هؤلاء الشعراء وهذا الدور، أي دور جاء على لسان النابغة في قوله «يمر بها الغوى على لساني».

إن النقطة الأخيرة التي أقدمها بين يدي هذه المقالة هي موضوع الوحي وجبريل وعلاقته بما تقدم ذكره. فالرسول ﷺ جاء ليقول ﴿**إن هذا القرآن ما هو إلا وحي يوحى إليه**﴾، وهذا ما أكدته أكثر من آية في القرآن، وأن هذا الوحي يأتي عن طريق جبريل ومن هنا، فإن اتهام الكفار بأن ما يقوله الرسول هو شعر وبأن الذي يلفظه على لسانه هو جنى أو شيطان هي تهمة كما يراها الدكتور عرفان تقع في الصميم، أي ليست جانباً عارضاً بل هو طعن مباشر في مادة الوحي ووسيلة الوحي كذلك، وبالتالي فلا عجب أن يأتي هذا الرد الإلهي على هذا الإدعاء، ثم يأتي التحدي والإعجاز ولا عجب كذلك أن نرى الشعراء المسلمين يرفضون استعمال مصطلح الوحي على ما يقولون، من الشعر رغم اعترافهم بتأييد جبريل لهم.

إن جبريل باعتباره مؤيداً للشعراء يأتي إضافة إلى دوره باعتباره الوسيلة التي ينقل الله عن طريقها الوحي. ومن هنا يأخذ جبريل هذا الدور الجديد وهو دوره باعتباره ملهماً للشعراء المسلمين ومقوياً لجانبهم في التصدي لشعراء الكفار والرد على أباطيلهم، ولقد اعترف الشعراء المسلمين بمساعدة جبريل لهم بعد أن أذن الرسول بذلك، أي بعد أن قال الرسول (لحسان بن ثابت) شاعر الرسالة«**أهْجُهم** ومعك روح القدس» وروح القدس هو جبريل.

ومن يومها بدأ حسان وتبعه غيره في الاعتزاز بهذا النصير الجديد الذي يؤيد المسلمين والشعراء منهم في شعرهم بعد أن تخلصوا وإلى الأبد من سيطرة الجنة ومن غواية الشياطين للأسباب التي سبق ذكرها. فجبريل أمين الله يؤيد الرسول بالوحي، والمسلمين في معاركهم فتكون الغلبة لهم في النهاية على الكفار الذين يغويهم الشيطان وكذلك على شعرائهم الذين تؤيدهم الجِنّة والشياطين.

على أن الشعراء المسلمين وأخص بالذكر شاعرين من أشهرهما ـ حسان بن ثابت وكعب بن مالك. لا يقتصران فقط على ذكر جبريل بل ويذكر أن معه ميكائيل كذلك، وأن كانت مهمة هذين بشكل عام تقتصر غالباً على مساندة المسلمين في حربهم مع الكفار. فحسان بن ثابت يشير إلى تأييد جبريل للمسلمين وبأنه دائماً معهم بقوله:

وجبريلٌ أمين الله فينا وروح القدس ليس له كفاء

وقوله مخاطباً الرسول:

ميكال معك وجبرائيل كلاهما مدد لنصرك من عزيز قادر

وقوله مشيراً إلى وقعة يوم بدر:

ويوم بدر لقيناكم لنا مدد فيرفع النصر ميكال وجبريل

في رثاء حمزة رضي الله عنه:

أرْدَاهم حمزةٍ من أُسْرةٍ يمشون تحت الحَلَقِ الفاضل
غَداةَ جبريلُ وزيرٌ له نعم وزيرُ الفارِس الحامل

على أن حسان يتعدى أحياناً جبريل وميكائيل ليذكر أن الملائكة جميعاً مع المسلمين تؤيدهم وتشد في أزرهم يقول:

فأنزل ربي للنبي جنوده وأيده بالنصر في كل مشهد

وقوله:

ماذا تقول إذا قال النبي لكم حين الملائكة الأبرار في الأفق

فإذا تعدينا ذلك إلى الوظيفة التاريخية التي نحن بصددها وهي وظيفة جبريل ملهم الشعراء فإننا نجد حسان يقول في قصيدته التي مطلعها: الله أيدنا بنصر نبيه...

من كل معترك تطير سيوفنا فيه الجماجم عن فراخِ الهام
يتتابنا جبريل في أبياتنا بفرائض الإسلام والأحكام

وعلى ذكر حسان بن ثابت والجن والشعراء لا بد من الإشارة إلى القصة

التي رواها ابن الكلبي على لسان حسان تحكي صراع حسان بن ثابت مع السعلاة (ساحرة الجن ومثل الغول) وخلاصتها أن السعلاة لقيته في بعض أزقة المدينة فصرعته وقعدت على صدره قائلة: أأنت الذي يأمل قومك أن تكون شاعرهم؟ وعندما أجابها بالإيجاب قالت: والله لا ينجيك مني إلا أن تقول ثلاثة أبيات على روي واحد فقال حسان:

إذا ما ترعرع فينا الغلام فما أن يقال له من هُوَه

فقالت: ثنه. فقالَ:

إذا لم يسد قبل شد الإزار فذلك فينا الذي لاهُوَه

فقالت ثلثه: فقال:

ولي صاحب من بني الشيصبان فَطَوراً أقول وطوراً هُوَ

وهذه القصة إن صحت دليل على اعتراف حسان بقضية الجنة ملهمة الشعراء (والشيصبان: قبيلة من الجن) (راجع: شرح وديون حسان بن ثابت الأنصاري ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرتومي، دار الأندلس للطباعة، بيروت. ص 483 -484 -1978.

إن الشيء في رسالة التوابع والزوابع التي ألفها أبو عامر بن شهيد المولود بالأندلس سنة 383 هـ هي تناوله لموضوع التوابع والزوابع الذي له علاقة مباشرة بالموضوع الذي نحن بصدده وهو موضوع توابع الشعراء من الجن والشياطين.

والتوابع كما يوضحها الدكتور زكي مبارك في كتابه (النثر الفني في القرن الرابع) استناداً إلى القاموس المحيط للفيروزابادي. جمع تابعة والتابعة وهو الجني والجنية يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث ذهب، والزوابع جمع زوبعة وهو اسم شيطان أو رئيس الجن ومنه سمي الإعصار زوبعة إذ يقال (فيها شيطان مارد).

إن تعريف صاحب القاموس للتابعة بأنه جني أو جنية وبأنه سمي تابعة لأنه يتبع الإنسان حيث ذهب تعريف ينسجم تماماً مع ما ذكره الله في سورة الشعراء في قوله ﴿يتبعهم الغاوون﴾ فهؤلاء الغاوون هم الجن الذين يتبعون الشعراء أينما ذهبوا ويغوونهم على قول يرغبون فيه أن يقال.

وتناول ابن شهيد لموضوع (التوابع والزوابع) بهذا الأسلوب يؤكد صحة الاعتقاد السائد في أذهان الكثيرين أن لكل شاعر وربما لكل خطيب تابعة له وأن الشاعر أو الخطيب هو نموذج للتابعة وهذا ما أوضحه ابن شهيد في هذه الرسالة المشهورة وحتى تنضج الفكرة فمن الضروري الوقوف عند هذه الرسالة محاولاً تناول بعض الأفكار التي وردت فيها سواء من حيث الآراء النقدية أم من حيث الظواهر التي لها علاقة بتفسير الحالة النفسية لابن شهيد نفسه.

ولقد أشار الدكتور مبارك في كتابه إلى أن الدكتور شوقي ضيف كان مخطئاً عندما ذكر أن ابن شهيد قلد المعرى في رسالة الغفران المشهور وقد أورد رأياً لا يخلو من وجاهة يؤكد فيه صدق ما ذهب إليه.

فقد أورد قول ابن شهيد عندما قال له الجن (قد بلغنا أنك لا تجازى في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك، والاعتراض لك، فمن أشدهم عليك) فيرد ابن شهيد (جاران دارهما صقب، وثالث نابته نوب، فامتطى ظهر النوى وألقت به في سرقسطه العصا، فقالا: إلى أبي محمد تبشير، وإلى القاسم وأبي بكر؟ قلت: أجل. قالا: فأين بلغت فيهم؟ قلت أما أبو محمد فانتهى على لسانه عند المستعين، وساعدته زرافة استهواها من الحاسدين...).

فيشير زكي إلى أن المستعين (هو سليمان بن الحكم بن سليمان الذي عقدت له البيعة سنة 403 ومات سنة 407) ومن هنا فإن الرسالة لا بد أن تكون ألفت في هذا الوقت وابن شهيد لا زال متألماً لموقف الحاسدين منه.

فإذا أكد الدكتور مبارك هذه الحقيقة فإنه يعود ليقول إنه لم يهتد في كل الكتب إلى التاريخ الذي ألفت فيه رسالة الغفران للمعري، ولكن هذه الكتب تذكر أن المعري ألف رسالته رداً على ابن القارح.

ويقول الدكتور زكي إنه عاد إلى ابن القارح وقرأ رسالته فقرة فقرة حتى انتهى إلى قول الأخير (وكيف أشكو من قاتني وعالني نيفاً وسبعين سنة) فهذا يشير إلى أنه قد تجاوز السبعين عندما كتبها فإذا عرفنا أنه ولد سنة 351 وأضفنا 70 سنة إلى هذا العدد فإن التاريخ سيكون سنة 422 أي أن رسالة الغفران ألفت بعد هذا التاريخ أي أن تاريخها يكون بعد تأليف رسالة ابن شهيد بحوالي

عشرين سنة. ومن هنا يكون المعري هو الذي احتذى أسلوب ومنهج ابن شهيد وليس العكس. أما بطرس البستاني في شرحه للتوابع والزوابع لابن شهيد فإنه يرجع الفرق بين تأليف الرسالتين إلى أقل من ذلك وإن كان يؤكد ما ذهب إليه الدكتور مبارك.

على أنه مهما يكون الأمر فإنه من الضروري أن نقف بشيء من الإيجاز عند الرسالة نفسها محاولين الاستعانة بالمنهج النقدي الذي وضعه الدكتور مبارك في إيضاح كثير من الحقائق التيُ تتعلق بها.

وأولى هذه القضايا هو عقد موازنة بين الرسالتين: رسالة أبي العلاء ورسالة ابن شهيد فالموضوع كما يرى زكي مبارك واحد وهو عرض المشاكل الأدبية والعقلية بصورة قصصية وإن كانت كل (منهما تعرض الجانب الذي يبرز فيه كاتبها فرسالة أبي العلاء تمتاز بالدرجة الأولى بعرض المسائل الفقهية والفلسفية على حين أن رسالة ابن شهيد تمتاز بعرض المسائل النقدية في صناعة الأدب وفنه.

كما أن المسرح الذي تدور عليه الأحداث يكاد يكون متشابهاً فهو عند ابن شهيد وادي الجن في الدنيا، وعند أبي العلاء وادي الأنس في الآخرة، أي كل منهما يتحدث عن مكان غير مرأى وإنما يدخل في عداد السمعيات.

على أن هناك فرقاً بين الرسالتين في الأبطال فهم عند أبي العلاء أنس تسخرهم الملائكة والجن. وعند ابن شهيد جن يسخرون شعراء الإنسان[24] أي أن رأي ابن شهيد أقرب إلى الموضوع الذي نحن بصدده.

يقدم ابن شهيد لموضوع رسالته التي وجهها إلى ابن حزم بقوله أنه كان في حداثته يحن إلى الآداب ويصبو إلى تأليف الكلام وأن هذا الحنين قد أخذ عليه لبه فجعله يبتاع الدواوين ويجلس إلى الأساتيذ (فنبض فيه عرق الفهم، ودر له شريان العلم).

إن هذه المقدمة تنسجم تماماً مع الرأي النقدي الذي يؤمن به ابن شهيد

---

(24) زكي 319 -320.

وهو أن ملكة البيان لا تكتسب اكتساباً ولاتأتي عن طريق المعرفة فهو قد كان منذ حداثة سنة يحِن إلى الآداب ويصبو إلى تأليف الكلام وإنما كـانت الدواوين والأساتيذ عاملاً مساعداً في عرق الفهم ينبض فيه، وشريان العلم يدر عنده. وحتى يصل إلى موضوع الرسالة يختلق قصة مفادها أن صديقاً عزيزاً عليه أدركته المنية وأن ابن شهيد حاول أن يؤلف قصيدة في رثائه فيبدأها بقوله:

نــولى الحــمام بــظبــي الخــدور وفــاز الـردى بــالغــزال الغــريــر

إلى أن يصل إلى الاعتذار من ملله بقوله:

وكــنــت مــللتــك لا عــن قــلى ولا عن فساد جرى في ضميري

ثم ارتج عليه فإذا بفارس على باب المجلس على فرس أدهم قد اتكأ على رمحه وصاح به (أعجزاً يا فتى الأنس).

وهنا يجيب ابن شهيد بما يمثل طبيعته النفسية والمتمثلة في اعجابه بنفسه إلى حد الغرور كما يظهر من خلال هذه الرسالة، ولا عجب فغاية الرسالة من أولها إلى آخرها هي إظهار نبوغ ابن شهيد وتفوقه في مجال الشعر والنثر.

(لا وأبيك للكلام أحيان وهذا شأن الإنسان).

فهو هنا رغم أنه ارتج عليه لا يعترف بالعجز ولكن يرجع ذلك إلى أن للكلام أحياناً وهذا أمر بديهي وهو من طبيعة البشر عموماً وهنا يقول هذا الفارس: قل بعده.

كـمثـل مـلال الـفـتى لـلنـعـيم إذا دام فــيــه وحــال السرور

وهنا يقبل ابن شهيد إجازة هذا الفارس ويسأله راجياً أن يعرفه بنفسه فيقول (بابي من أنت) فيقول الفارس: زهير بن نمير من أشجع الجن، فيقول له ابن شهيد (وما الذي حداك إلى التصور لي؟ فيقول الجن: هوىً منك ورغبة في اصطفائك».

وهنا يكشف ابن شهيد عن غروره، واعتداده بنفسه، ذلك أن الجني زهير بن نمير هو الذي يعرض نفسه على ابن شهيد وذلك رغبة في صحبته ورغبة

في اصطفائه دون الآخرين ولا يشأ ابن شهيد إلا أن يقبل بهذا العرض ليقول:

(أهلاً بك أيها الوجه الوضاح: صادفت قلباً إليك مقلوباً، وهوى نحوك مجنوباً).

وبعد أن وضع ابن شهيد الإطار القصصي لموضوع التوابع والزوابع ليصل إلى غايته في إظهار آرائه النقدية والانتصاف لنفسه نراه يسأل زهيربن نمير أن يحتال إليه في لقاء من اتفق من الشياطين، ثم يجعل تابعه يمضي ليأخذ الإذن من شيخ الجن، ويأذن الأخير لابن شهيد لتبدأ الرحلة إلى وادي الجن.

وعندما يسأله صاحبه بمن يريد أن يبدأ هل بالشعراء أم الخطباء يعرض ابن شهيد رأياً نقدياً في تفضيله الخطابة على الشعر فهو يقول (الخطباء أولى بالتقديم ولكنني إلى الشعراء أشوق).

كما أن زكي مبارك يورد رأياً آخر يهم موضوع هذا البحث حيث يوضح لنا أن هذه أول مرة (نسمع فيها أن للخطباء كذلك توابع من الجن).

وحتى يكمل ابن شهيد الإطار القصصي لرسالته يوضح لنا أنه (سار يجتاب الجو فالجو ويقطع الدو فالدو حتى التمحت أرضاً لا كأرضنا، وجواً لا كجونا..) ولكن كيف أنها أرض ليست كأرضنا ولا جواً كجونا هذا ما لم يخبرنا به ابن شهيد.

المهم إنه وصل إلى وادي الجن وأول من يلتقي به صاحب امرىء القيس لأنه كما سبق وأن أوضحنا (إلى الشعراء أشوق) وهنا يصيح صاحب ابن شهيد منادياً صاحب امرىء القيس بقوله (يا عتيبه بن نوفل بسقط اللوى فحومل، ويوم دارة جلجل... ولا يفوت ابن شهيد هنا أن يضع إطار كل تابعة بما يتلاءم وما عرف به صاحبه. فيبدأ صاحب امرىء القيس بالإنشاد وبعد أن ينتهي يطلب من ابن شهيد الذي هم بالحيصة ولكن اشتدت قوى نفسه ليقول بعد ذلك قصيدة بدأها بقوله:

(شجته مغانٍ من سليمي وأدؤر)

إلى أن انتهى إلى قوله:

ومن قبة لا يدرك الطرف رأسها تـزل بهـا ريـح الصبـا فتحـدر

وهنا يقول له صاحب امرىء القيس (اذهب فقد أجزتك) وهذا لب الرسالة وما يبحث عنه ابن شهيد.

بعد أن تحصل على إجازة امرىء القيس يتجه إلى صاحب طرفة بن العبد الذي جعل اسمه (عنتربن العجلان) والذي يصوره لنا وقد توشح السيف، واشتمل عليه كساء وبيده خطى حيث يطلب من ابن شهيد أن ينشد، وهنا يقول له ابن شهيد: الزعيم أولى بالإنشاد فينشد صاحب طرفة (لسعدى بحرّان الشريف طلول[25] ثم ينشد ابن شهيد قصيدة مطلعها:

أمن رسم دار بالعقيق محيل

ثم يستمر في الإنشاد إلى أن يصيح عنتر لله أنت اذهب فإنك مجاز. وهنا نلمح ملاحظة فنية لا بد من الإشارة إليها ونحن نستعرض انتقال ابن شهيد من تابعة إلى تابعة تضاف إلى ما سبق قوله وهي أن ابن شهيد في قصائده لا يبحث فقط عن إجازة التوابع بل إنه يعارض الشعراء الفحول ولهذا نراه يستعمل أحياناً نفس الوزن ونفس الروي الذي ينشد به التابعة من قصائد الشعراء والفحول.

يسأله صاحبه عمن يرغب في رؤيته بعد ذلك فنراه يرغب في رؤيـة المحدثين ولقد اختار منهم أبا تمام ولكن لا يفوته أن يصور لنا مشهداً قصصياً ذلك أنهما وهما يستعدان للبحث على صاحب أبي تمام يظهر لهما فارس يسألهم بتعجب: أهكذا يحاد عن أبي الخَطَّار. . وأبو الخطار هذا تابعة قيس بن الخطَيم، وهنا يعتذر صاحب ابن شهيد بقوله (علمناك صاحب قنص وخفنا أن نشغلك). وهنا يطلب قيس من ابن شهيد أن ينشده قائلاً: (أنشدنا يا أشجعى) حيث ينشده ابن شهيد قصيدة مطلعها:

منازلهم تبكي إليك عفاءها

ولما ينتهي يقول له مبتسماً (لنعم ما تخلصت اذهب فقد أجزتك).

---

(25) هذا صدر بيت لطرفة وعجزه (تلوح وأدنى عهدهن محيل).

إن الشيء المثير في حواره مع صاحب قيس أن صاحب قيس يسأله: أأشجعي، وكما ذكرنا في بداية الكلام أن صاحب ابن شهيد هو كذلك من قبيلة أشجع الجن وهذا ما يؤكد حِرص ابن شهيد على الربط الكامل بين التابعة وصَاحبه.

ويستمر ابن شهيد في اللقاء على النمط الذي سبق ذكره بتوابع الشعراء فيلتقي بصاحب أبي تمام والذي أسماه عتاب بن حبناء يقوم بطلب ابن شهيد أن يلقي أكثر من قصيدة من قصائده ليقول له في النهاية.

وما أنت إلا محسن على إساءة زمانك

وهنا يقبله ابن شهيد على رأسه حيث يغوص التابعة في العين. (محسن على إساءة زمانك) هذه هي الفكرة التي تدور عليها الرسالة والتي تعكس الجو النفسي الذي كتب فيه ابن شهيد رسالته، فهو يشعر بأنه مجيد مبدع ولكن يقابل من الناس بعدم الفهم ومحاولة الحط من القدر فإذا لم يعطه الناس حقه من الثناء والتكريم بالأولى أن يلتمس ذلك عند توابع الشعراء والكتاب وليس كل الشعراء والكتاب بل الفحول منهم والمجيدون.

بعد أن ينتهي من مقابلة صاحب أبي تمام ينتقل إلى صاحب البحتري وهو انتقال يوضح عن وجهة نظر منطقية البداية بالأستاذ فالتلميذ، بالإضافة إلى العلاقة الأدبية حيث إنه إذا ذكر أبـا تمام فلا بد وأن يذكر البحتري.

وصاحب البحتري يسميه ابن شهيد (أبا الطبع) وهو رأي ضمني لابن شهيد في البحتري شاعر الطبع والسليقة وهنا تكون الخاتمة على غير ما تعودنا ذلك أنه بعد أن يلقي قصيدته عليه نجد صاحب البحتري تعلو وجهه غشاوة لعلها غشاوة الغيرة وينصرف وفي نفسه شيء حيث إنه يرجع دون أن يسلم وهنا لا يدع صاحب ابن شهيد الفرصة تمر دون أن يأخذ منه رأيه في صاحبه فيقول: أأجزته وهنا يرد عليه:

أجزته لابورك فيك من زائر ولا في صاحبك أبي عامر.

ثم ينتقل به إلى صاحب أبي نواس الذي يسميه أبا الإحسان حيث يرسم

لنا ابن شهيد الإطار الفني لصاحب أبي نواس بما يلائم أبي نواس في الحقيقة فهو يقول:

(وسرنا حتى انتهينا إلى أصل جبل ديرحنة، فشق سمعي قرع النواقيس، فصحت: من منازل أبي نواس ورب الكعبة العليا، وسرنا نجتاب أدياراً وحانات حتى انتهينا إلى دير عظيم تعبق روائحه وتصوك نوافحه).

ثم يصور لنا مظهر صاحب أبي نواس فهو في بيت (قد اصطفت دنانه، وعكفت غزلانه وفي فرجته شيخ طويل الوجه والسَّبَلة، قد افترش أضغاث زهر واتكأ على زق خمر وبيده طَرْ جهارة، وحواليه صبية كأظب تعطو إلى عَرَاره) وعندما يصيح به صاحب ابن شهيد نجده يجاوب بجواب لا يعقل لغلبة الخمر عليه. وهنا يطلب منه أن ينشد من خمرياته فينشده ابن شهيد فيصيح صاحب أبي نواس: أأشجعي؟ فيقول ابن شهيد: أنا ذاك.

ثم ينشده ابن شهيد جملة قصائد تجعل صاحب أبي نواس يرقص ويردد بيتاً لابن شهيد ثم يضيف: هذا والله شيء لم نلهمه نحن ثم استدناه فدنى وقبل بين عينيه وقال: اذهب فإنك مجاز.

وهنا لا أجدني في حاجة إلى توضيح مدى الغرور في قوله على لسان صاحب أبي نواس أأشجعي، وفي قول صاحب أبي نواس (هذا شيء لم نلهمه نحن).

ينتقل بنا ابن شهيد بعد ذلك ليوضح لنا لقاءه مع صاحب أبي الطيب المتنبي الذي يجعل اسمه (حارثة بن المغلس) والذي يجعله صاحب قنص وفروسية ويصوره لنا وعلى رأسه عمامة حمراء قد أرخى لها عذبة صفراء وبيده قناة قد أسندها إلى عنقه حيث ينشده ابن شهيد قصيدته التي أولها: أبرق بدا أم لمع أبيض فاصل.

فيقول صاحب أبي الطيب فيه (إن امتدت به طلعة العمر فلا بد أن ينفث بدرر، وما أراه إلا سيختصر بين قريحة كالجمر، وهمة تضع أخمصه على مفرق البدر ثم يجيزه لنكتة يقولها ابن شهيد الذي يقبل رأسه وينصرف.

وابن شهيد لا يكتفي بالتفوق والنبوغ على الشعراء الجاهليين والمحدثين من المشاهير بل نجده يحاول أن يفعل ذلك للخطباء وأهل النثر الذي يذهب مع صاحبه ليزورهم كذلك.

حيث يبدأ بصاحب الجاحظ الذي يسميه (عتبة بن أرقم وهو شيخ أصلع جاحظ العينين يستدني ابن شهيد ليقول له (إنك لخطيب، وحائك للكلام مجيد لولا أنه مُغْرىً بالسجع فكلامك نظم لا نثر).

وهذا القول كما هو معروف يوضح رأي الجاحظ في البيان وكراهيته لأسلوب السجع ولكن ابن شهيد لا يقبل هذا الاتهام باعتباره ضعفاً منه بل يعلل ذلك بأنه عدم يبلده فرسان الكلام، وأنه دهى بغباوة أهل الزمان وأنه (بالجرا أن يحركهم بالإزدواج)... وهنا يسأله صاحب الجاحظ أهذا على تلك المناظر وكبر تلك المحابر، وكمال تلك الطياليس فيرد عليه: نعم: إنها لحاء الشجر وليس ثم ثمر ولا عبق... وهذا كما هو واضح انتصاف لابن شهيد وتعريض بأهل عصره واتهام لهم بالقصور رغم التظاهر بالعلم والأدب فيقر له الجاحظ على هذا المنهج منهج السجع ويقول ارمهم يا هذا بسجع الكهان، فعسى أن ينفعك عندهم)، ولكن صاحب عبد الحميد لا يقبل هذا ويحذر صاحب الجاحظ من أن يغتر بكلام ابن شهيد أو أن يجاريه في مذهبه ويتهم ابن شهيد (بأنه من اللكن الذين ذكر، وإلا فما للفصاحة لا تهدر وللأعرابية لا تومض).

وهنا يقول ابن شهيد في نفسه (طبع عبد الحميد ومساقه ورب الكعبة) ويتحداه بأن يقرأ له جملة من رسائله كرسالته في الحلواء التي يقول إنهما استحسناها وضحكا عليها وقالا له (إن لسجعك موضعاً من القلب، ومكاناً من النفس، وقد أعرته من طبعك وحلاوة لفظك وملاحة سوقك ما أزال أفنه ورفع غينه. وقد بلغنا أنك لا تجازىٰ في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك والاعتراض لك» وهنا يكون ابن شهيد قد أحصن التخلص إلى نقد خصومه حيث يسألاه عن أشد خصومه عليه فيوضح لهم أنهم الثلاثة الذين سبق ذكرهم، ليكشف لنا عن ألمه وما سببه كل منهم له من أذى فأبو محمد انتضى عليه بلسانه عند المستعين، وأما أبو بكر فإنه أقصر واقتصر بقوله إن له - أي ابن شهيد - تابعة تؤيده، أما إلا فليلي فإنه حامل عليه رغم الود والتقدير الذي يكنه له.

وهنا ينادي التابعان على صاحب أبي القاسم الأفليلي الذي يعطيه ابن شهيد صورة مضحكة تحط من قدر ابن الأفليلي وقيمته (فهو جنى أشمط، ربعه، وارم الأنف، يتطالع في مشيته، كاسراً لطرفه زاوياً لأنفه وهو ينشد:

قوم هم الأنف والأذناب غيرهم ومن يسوى بأنف الناقة الذنبا

وعندما يبدأ الأفليلي الحوار مع صاحبي عبد الحميد والجاحظ معللاً تحامله على ابن شهيد بحجة أنه فتى لا يعرف على من قرأ...

يغتاظ ابن شهيد قائلاً: وأنت كذلك لا أعرف على من قرأت...

غير أن صاحب الأفليلي يتحداه بأنه يعرف (كتاب الخليل) فيرد عليه ابن شهيد منهمكاً بأنه عنده في زنبيل ثم يطالبه صاحب الأفليلي أن يناظره في كتاب سيبويه فيقول ابن شهيد بنفس الأسلوب: خربت الهرة عليه. ونحن بالطبع لا نقبل من ابن شهيد هذه المبالغة في الحط من قدر الخليل وسيبويه إلا أن حالة الغضب هي التي قد تبرر له مثل هذا التطرف، هذا علاوة على أن لابن شهيد رأياً أدبياً سبقت الإشارة إليه فهو يرى أن البيان صفة يعطيها الله ولا تكتسب، وهو كي يحتج يذكر قوله تعالى ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾[26]. وكي يظهر صدق ما يذهب إليه من الفصاحة والبيان يعرض قوله في وصف البرغوث، وفي وصف الثعلب. والذي يجعله مناسبة يقدم من خلالها صاحب البديع الذي يسميه (زبدة الحقب) والذي يذكر مقاله في وصف الماء الذي يعتبره من العقم ولكن ابن شهيد يتحداه بقطعه له في نفس الموضوع وهنا يغتاظ زبدة الحقب حيث (ضرب الأرض برجله فانفرجت له عن مثل برهوث، وتدهدي إليها واجتمعت عليه، وغابت عينه وانقطع أثره).

فاستضحك الأستاذان من فعله، واشتد غيظ أنف الناقة على ابن شهيد.

وفي نفس الأسلوب يعرض إلى صاحب أنف الناقة الذي تعلوه كآبة بعد أن يسمع شعراً لابن شهيد وتظهر عليه مهابةَ ويختلط عليه الكلام.

ثم يختتم لقاءه مع الخطباء بلقاء مع صاحب أبي اسحاق بن حمام جار ابن

(26) الرحمن - آية 1-2-3-4.

شهيد لنجد في النهاية صاحب الجاحظ وعبد الحميد يحاران في وضعه في قائمة الشعراء المجيدين أو الخطباء المبرزين ليقولا في النهاية (اذهب فإنك شاعر خطيب).

وابن شهيد لا يكتفي بكل هذه الشهادات لصالحه بل يصور لنا حالهم وهو يغادرهم فيقول (وانفض الجمع والأبصار إليّ ناظره، والأعناق نحوى مائلة).

بعد أن استعرض ابن شهيد لقاءه مع توابغ الشعراء والخطباء يعرض لنا حضوره مجلساً من مجالس الجن وهم يتذاكرون مواضع الشعراء من الإجادة وما تعاوروه من المعاني، ومن زاد منهم فأحسن الأخذ، ومن قصر وقد أنشد الحاضرون للنابغة، وأبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي، وامرىء القيس، وعمر أبي ربيعة فيقوم ابن شهيد بإنشاد قصائد من شعر له ليقول الجني الذي يعارضه بعدها (والذي نفس فرعون بيده، لا عرضت لك أبداً أني أراك عريقاً في الكلام ثم قل واضمحل حتى أن الخنفساء لتدوسه فلا يشغل رجليها ولما يسأل ابن شهيد عمن يكون هذا الجني يقول صاحبها (هذا فرعون بن الجون).

فيقول ابن شهيد: أعوذ بالله العظيم من النار ومن الشيطان الرجيم.

وهنا يبتسم زهير ويقول: هو تابعة رجل كبير منكم.. فيفهمها ابن شهيد.

وتختم الرسالة أو نختتم ما عندنا من الرسالة بحديث ابن شهيد عن حيوان الجن وهنا يظهر لنا ابن شهيد عن معرفة وثيقة بأحوال الحيوان وطباعه، فهو يعرف لغة الحمير، فيحكم بين بغل وحمار، وهو يعرف لغة الطيور فيعارض أوزه هي تابعة شيخ من المشائخ في عهد ابن شهيد في أسلوب يدل عن رشاقة وفي منطق يدل على فهم وكل ذلك يجري في إطار الانتصار لنفسه وإثبات تبحره في المعرفة وسعة اطلاعه بما يخدم الغرض العام من الرسالة.

هذه بعض من الآراء أوردتها في رسالة التوابغ والزوابع والتي تمثل كما سبق وأن أوضحت الجانب النفسي لابن شهيد المبتلي بالحسد والحساد كما تمثل لنا جانب الغرور فيه وتعرض لنا عن ثقافة واسعة له، كما أنها تفيد في معرفة رأي ابن شهيد النقدي وعلى الجملة فإن موضوعها فيما يتعلق بعرض الأفكار والآراء

الأدبية وفي حديثه عن توابع الشعر من الجن مما يعد من الظواهر الطريفة في الأدب العربي بالإضافة إلى أنها تنسجم مع الموضوع الذي ذكر في أول هذا البحث وهو موضوع الإلهام وشياطين الشعر.

المراجع

(1) القرآن الكريم.

(2) بطرس البستاني. تحقيق، وتصحيح، وشرح، وتبويب (التوابع والزوابع لابن شهيد). بيروت: دار صادر، 1967.

(3) بدوي طبانة، النقد الأدبي عند اليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1969.

(4) زكي مبارك. **النثر الفني في القرن الرابع الهجري**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

(5) سامي مكي العاني. تحقيق ودراسة **ديوان كعب بن مالك**. بغداد: مكتبة النهضة، 1966.

(6) عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان حسان بن ثابت، دار الأندلس، بيروت، 1978.

(7) علي بن بسام، أبو الحسن (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، تحقيق، د. إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الأول، من ص 245: 278، الدار العربية للكتاب، 1981.

(8) فيرنون هول، موجز تاريخ النقد الأدبي، ترجمة محمود شكري مصطفى، عبد الرحيم جبر، دار النجاح، بيروت، 1971.

(9) وليد عرفات. تحقيق وتعليق على **ديوان حسان بن ثابت**. طبع مسلسلة جب التذكارية.

قراءة في كتاب

دستور الأخلاق في القرآن الكريم

محمد عبد السلام الجفائري

نشرت مؤسسة الرسالة ببيروت ودار البحوث العلمية بالكويت، الترجمة العربية لكتاب «دستور الأخلاق في القرآن» الذي ألفه باللغة الفرنسية الدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله وقد صدرت الترجمة من (780 صفحة) مشتملة على عشرة فصول موزعة على النحو التالي.

1 ـ الإلزام.
2 ـ المسؤولية.
3 ـ الجزاء.
4 ـ النية والدوافع.
5 ـ الجهد.
6 ـ الأخلاق الفردية.
7 ـ الأخلاق الأسرية.
8 ـ الأخلاق الاجتماعية.

9 ـ أخلاق الدولة.

10 ـ الأخلاق الدينية، مع خاتمة تتضمن: إجمالاً لأمهات الفضائل الإسلامية.

وكتاب (دستور الأخلاق في القرآن) هو الرسالة الأساسية التي تقدم بها المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز باللغة الفرنسية في جامعة السوربون، ونال بها درجة دكتوراة الدولة وقد قام بتعريب هذه الرسالة وتحقيق نصوصها الدكتور عبد الصبور شاهين ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي الذي قال في تقديمه لهذا الكتاب بأنه قد عاش مع هذه الرسالة الجامعية مرتين، الأولى عند تأليفها والثانية أثناء ترجمتها إذ كان في أوائل الأربعينات مع الطلبة العرب في باريس الذين يترددون على الأستاذ الجليل في منزله خاصة في المناسبات الدينية والقومية، ويدخلون في مناقشات جادة موضوعية/ تتناول كثيراً من قضايا الدين والعلم والسياسة، يحدثنا الدكتور دراز فيقول:

«إنه قد شق الطريق الصعب ولم يتبع الطريق السهل إذ فضل أن يسير في دراسته بطريقة أكاديمية منذ البداية فالتحق بالسوربون للتحضير لدرجة الليسانس، ودرس الفلسفة وعلم النفس والمنطق والأخلاق وعلم الاجتماع على عدد من الأساتذة الكبار، أمثال (ماسينيون) و(ليفي بروفنسال). وقد استغرق إعداد هذه الرسالة ما يقارب من ست سنوات، ويبدو أنه شرع في كتابتها عام 1941 م/ وأمضى قبل الشروع في كتابتها (5) سنوات في دراسة مناهج البحث وتحضير درجة الليسانس، وقد ظل الكثير من المثقفين الذين لا يعرفون اللغة الفرنسية خاصة من ذوي الاهتمامات بالفكر الإسلامي ينتظرون صدور هذا العمل القيم ولكنهم لم يستطيعوا الوصول إليه لأنه لم يترجم حتى قام الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين بترجمة النص الفرنسي إلى العربية وهو الجدير بأن يتصدى لترجمة هذا العمل الفكري الكبير، فهو أستاذ

للغة العربية ويتمتع بثقافة إسلامية عميقة، كما أنه يتقن اللغة الفرنسية التي ترجم عنها عدداً من كتب المفكر الجزائري الأستاذ مالك بن نبي رحمه الله.

يهدف الأستاذ المؤلف من بحثه إلى إبراز الطابع العام للأخلاق في القرآن الكريم من الناحيتين النظرية والعملية، وقد عبر عن إحساسه وهو يخوض تجربة الكتابة في هذا الكتاب بأنه إحساس من يضع قدميه في أرض مجهولة لم يغامر باكتشافها أحد من قبل، ولكنه بالرغم من صعوبة الموضوع فقد عزم بمشيئة الله على تناوله ودراسته، إلا أنه لا ينكر بأن عدداً من الفقهاء المسلمين قد ناقشوا مقاييس الخير والشر، وأن بعضهم قد تكلم عن شروط المسؤولية، كما أن البعض الآخر قد ناقش جدوى الجهد الإنساني وضرورة النية الطيبة، ولكن هذه الدراسات ظلت مبعثرة ولم تتخذ طابع الدراسة المستقلة الكاملة، كما أن الأفكار التي طرحت كانت تعتمد على الرأي الشخصي أكثر من اهتمامها بإبراز الأفكار المستمدة من القرآن الكريم نفسه ليكون منها نسقٌ متكامل من المبادىء والقيم، فاستعرض في تأمل ودراسة متأنية النصوص القرآنية بحثاً عن سمات الواجب وطبيعة السلطة التي ينبعث منها الالتزام، ودرجة المسؤولية وطبيعة الجهد الإنساني والمبدأ الأسمى الذي يحرك إرادة الإنسان وقد استطاع من استعراضه ودراسته أن يصل إلى عدد من المبادىء العامة التي توضح الفلسفة الأخلاقية في القرآن الكريم.

تغلب على الكتاب فكرة رئيسية هي: أن الحاسة الخلقية انبعاث فطري وأن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الإنسانية منذ نشأتها، ولكن مشاغل الحياة والوراثة والبيئة والمصالح الفردية قد تفسد النوازع الفطرية وتجعل الإنسان في أحسن الظروف يواجه صعوبة في عمل الخير، لذلك بعث الله في الناس من حين لآخر عدداً من الأنبياء ليوقظوا الضمائر ويردوا الناس إلى نور الفطرة التي

أودعها الله فيهم، وهكذا يجد النور الفطري ما يكمله ويقويه من وحي النور الإلٓهي (نور على نور).

إن الأنبياء يخاطبون النفوس، ويعملون على تنقية الضمائر، ويدعونها إلى فعل الخير، ولكن ليس بطريقة تعسفية أو تحكمية وإنما بطريقة تربوية، تستجيش المشاعر، وتبرز أمامها المثل الأعلى، وهكذا نرى أن الواجب الذي يقوم به الإنسان سيعتمد على القيم التي يؤمن بها باقتناع.

ومن هنا ينتقل المؤلف إلى فكرة رئيسية أخرى أوضحها في كتابه القيم، وهي أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة، لأن العقيدة هي التي تجعل الإنسان يقبل على أداء الواجبات الأخلاقية بوازع من داخل النفس، لا نتيجة لقهر أو تسلط وقد شرح المؤلف في الفصل الثاني فكرة المسؤولية من جوانبها الأخلاقية والدينية والاجتماعية كما درس بالتفصيل المظهر الأخلاقي لهذه الفكرة، ولاحظ منذ البداية أن المسؤولية كما جاءت في القرآن الكريم تتعلق بالشخصية الإنسانية، إذ المسؤول «هو الشخص البالغ العاقل الذي بلغته قواعد الدين بشأن التكاليف، وكان واعياً لها أثناء سلوكه» وبذلك فإن هذا الشخص يعتبر مسؤولاً عن أفعاله الإرادية، وفي ذلك تأكيد لحريته، وقد عبر الفيلسوف الألماني «كانط» عن هذه الفكرة حين قال «يستحيل علينا أن نتصور عقلاً في أكمل حالات شعوره يتلقى بشأن أحكامه توجيهاً من الخارج، فإرادة الكائن العاقل لا تكون إرادته التي تخصه بالمعنى الحقيقي إلا تحت فكرة الحرية» ولكن القرآن الكريم يوضح هذه الفكرة أحسن توضيح، إذ يؤكد أنه ليس هناك شيء في الطبيعة الداخلية أو الخارجية يستطيع أن يرغم الإرادة الإنسانية على اختيار مسار غير الذي تختاره لنفسها. وإذا كان الدكتور بدوي على علاقة وثيقة بالدكتور دراز منذ كان طالباً في باريس، ثم صهراً له، فإن الدكتور عبد الصبور شاهين ـ الذي قام بتعريب الكتاب ـ قد جمعته صلة وثيقة

بالأستاذ المؤلف منذ كان طالباً يجلس بين يديه بكلية دار العلوم من شتاء عام 1954 م، يحمل كل تقدير لأستاذه، ويدرك مكانته الفكرية والعلمية مما كان له الأثر الكبير في تفكيره وروحه، حتى استبدت به هذه الصلة الفكرية وجعلته يعكف أكثر من ثلاث سنوات، ليترجم رسالته القيمة عن «دستور الأخلاق في القرآن» إلى العربية وهي التي قدمت نسختها الفرنسية إلى المطبعة عام 1948 م ولعله من الغريب أن تبقى هذه الرسالة دون تعريب مدة ربع قرن، ولكنها إرادة الله التي شاءت أن يكون للدكتور عبد الصبور شاهين فضل الترجمة، حتى تزداد العلاقة وثوقاً بين التلميذ وأستاذه. ويؤكد المعرب بأن الأستاذ المؤلف لم يقم بكتابة هذه الرسالة لغرض نيل درجة الدكتوراه، إذ كان بوسعه أن يصل إلى ذلك بجهد أقل، ولكنه يحمل في ضميره رسالة الإسلام، في فترة كانت أوروبا خلالها، بل العالم كله، يعيش في صراع ودمار، بسبب الانهيار الأخلاقي الذي كان يسيطر على الحياة في ذلك الوقت، فجاءت هذه الرسالة بمثابة الصرخة التي يدعو صاحبها إلى الحق، ويبشر بالخير، لأن الإسلام هو الذي يقدم للإنسانية ما تحتاج إليه من حلول لمشاكلها داخل إطار العقيدة الدينية، وإذا كانت الحياة من أوروبا وأمريكا وغيرهما من أرجاء العالم قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم المادي، فإن ذلك لا يعني أن الناس يعيشون في سعادة وهناء، لأن الحياة ليست طعاماً وشراباً ومتعاً، ولا أرقاماً حسابية، أو علاقات مصلحية، ولكنها قيم وأخلاق ومثل. إن من العسير أن تجد للأخلاق مكاناً في عالم يقيس كل شيء بمعيار مادي، ولكن المشكلات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة لن تجد حلها إلا من خلال مفهوم أخلاقي، يستمد ملامحه وقسماته من القرآن الكريم الذي أنزله الله سبحانه وتعالى الخبير بالنفوس الإنسانية، إن التغيير الحقيقي يبدأ من داخل النفس، وفقاً للمنهج الأخلاقي الذي حدده كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وفي غياب هذا المنهج تضيع القيم وتنحرف النفوس،

ويصبح التمسك بالفضيلة رجعية وتزمتاً، والطهر والحشمة تأخراً وانغلاقاً، بل إن اللص قد يفلسف أهدافه في السرقة، ويجاهر أهل الفساد بما أعدوه من برامج وفنون!!.. إننا لن نستطيع مواجهة مظاهر الانحراف والانهيار الأخلاقي إلا بالرجوع إلى المنهج الأصيل الذي يوقظ ضمير الفرد، ويجعل الجماعة حريصة على الالتزام بالقيم والمبادىء، وتوفير الضمانات، وإقامة الحدود حفاظاً على نظافة المجتمع. وفي هذا الضوء الرباني يقرر المعرب بأننا في حاجة إلى ثورة أخلاقية ترتبط بالقيم دون شعور بـأنها قيود عـلى حركـة الإنسان، وتلتزم بالأصول دون تنازل أو ارتكاب لوسائل غير نظيفة، بحجة أن الغاية تبرر الوسيلة!!. إن الثورة الأخلاقية الصحيحة تستهدف تكوين الإنسان، الذي يؤمن بعقيـدته ويلتزم بـالقيم والمبادىء الأخلاقية التي تنبثق عنها ويسعى إلى أهـدافه النبيلة بأساليب نبيلة، ووسائل نظيفة، دون أن تؤثر فيه المغريات، وتجعله ينحرف عن الطريق السـوي، ولكن هذه الثورة الأخلاقية لا بد لها من منهاج تترسمه، فأين هذا المنهاج؟!..

إن كتاب «دستور الأخلاق في القرآن» للدكتور محمد عبد الله دراز يقدم هذا المنهاج الذي نبحث عنه وهو رسالة ضمير يدرك مشاكل عالمه، ويفهم بعمق ما جاء به القرآن الكريم ويؤمن بصدق أن الإسلام هـو الرسـالة الخـالدة التي جـاءت لإسعاد الإنسانية.

(2)

لاحظ الدكتور محمد عبد الله دراز عند استعراضه لعلم الأخلاق العام لدى المفكرين الغربيين أن هذه المؤلفات تغفـل الحديث عن الدستور الأخلاقي في الإسلام بالرغم من أن الإضافة القرآنية كانت ذات قيمة لا تقدر لذلك فإن الخسارة تكون عظيمة عند إغفال هذه النظرية.

لقد كانت هناك محاولات خلال القرن التاسع عشر تهدف

إلى استخراج المبادىء الأخلاقية من القرآن الكريم، ولكنها ظلت محاولات قاصرة محدودة، لم تستطع أن تبين الأبعاد الحقيقية لنظرية القرآن، ومن هنا وجد أنه من الضروري أن يتناول الموضوع بمنهج سليم من أجل تصحيح الأخطاء، وملء الفراغ الكبير الذي كانت تعانيه المكتبة الأوروبية، والمكتبة العربية أيضاً، فكانت هذه الرسالة لبيان دستور الأخلاق مستنبطاً من القرآن الكريم.

إن المؤلف لا ينكر جهود السابقين في تلمس الموضوع خاصة في المجال النظري إذ أن علماء الكلام والأصول فكروا جميعاً في مقياس الخير والشر، أو مسألة الحسن والقبح ـ بتعبير العصور السابقة ـ كما فكر الفقهاء في شروط المسؤولية، واهتم الصوفيون والأخلاقيون بالنية والجهد، ولكن هذه الأفكار والاهتمامات ظلت متنافرة، كما أنها لم تهدف إلى إبراز النظرية القرآنية في مجال الأخلاق.

وقد حاول الإمام الغزالي ـ في المجال العملي ـ أن يحلل جوهر القرآن، وأن يرده إلى عنصرين أساسيين يتصل أحدهما بالمعرفة والآخر بالسلوك، كما عمد الجصاص وأبو بكر بن العربي وغيرهما إلى استخراج الآيات القرآنية ذات المغزى الأخلاقي، إلا أن محاولات المؤلفين السابقين ظلت (مجرد جمع لمواد متفرقة) ولم تستطع أن تبرز معالم الدستور الأخلاقي المستنبط من القرآن الكريم نفسه.

لقد أظهرت دراسة الدكتور دراز للنص القرآني وجود فرعين لعلم الأخلاق في القرآن وهما: النظري والعملي، أي النظرية والتطبيقية، وقد اتبع نظاماً منهجياً في جميع النصوص، إذ جعلها مجملة في فصول «بحسب نوع العلاقة التي صنعت القاعدة لتنظيمها» وبذلك تبينت معالم منهج كامل لحياة الإنسان كما يجب أن تكون، فيتناول علاقته مع ربه، ومع نفسه، ومع أسرته، ومع الناس أجمعين، كما تتناول المبادىء التي تحدد العلاقة بين الحاكم

والمحكوم، وبين الدول والمجتمعات.

وقد استطاعت شريعة القرآن، أن تبلغ كمالاً لا يمكن لغيرها أن يصل إليه، إذ كانت «لطفاً في حزم، وتقدماً في ثبات وتنوعاً في وحدة» إن القرآن الكريم يشتمل على العناصر الأساسية للفلسفة الدينية إذ يتحدث عن أصل الإنسان ومصيره، وأصل العالم كذلك ومصيره، والسبب والغاية، وأفكار عن النفس وعن الله إلى غير ذلك، كما تحدث في الوقت ذاته عن أسس النظرية الأخلاقية.

إن القرآن الكريم لا يضع قواعد عملية للسلوك فقط، ولكنه يضع قواعد متينة وصلبة من المعرفة النظرية أيضاً، كما أنه يحدد الأساس الذي ترتكز عليه فكرة الواجب القرآني إذ يكرر بأن التمييز بين الخير والشر «إلهام داخلي مركوز في النفس الإنسانية قبل أن يكون شرعة سماوية» ولعل من المعلوم أن كل مذهب أخلاقي يقوم على فكرة الإلزام إذ بدونه لن تكون هناك مسؤولية، وقد استطاع الفيلسوف الفرنسي (هنري برجسون) أن يحدد للإلزام الخلقي مصدرين هما:

1 - قوة الضغط الاجتماعي.

2 - قوة الجذب المستمدة من العون الإلهي.

ولكن المؤلف يضيف إلى ذلك مصدراً ثالثاً أعمق جذوراً في فطرة الإنسان، وهو العنصر الفردي أو الحيوي، لقد حارب القرآن عدوين للنزعة الأخلاقية هما: اتباع الهوى دون تفكير والانقياد الأعمى، لأن الأمر الخلقي يتضمن العقل والحرية المشروعية، ولقد وفق الفيلسوف الألماني «كانط» بالرغم من النقد الذي وجه لنظريته حين أكد أنه كشف عن مصدر الإلزام الأخلاقي في تلك الملكة العليا في النفس الإنسانية ولقد علمنا القرآن الكريم بأن النفس الإنسانيّة قد تلقت الإحساس بالخير والشر، إذ قال عز وجل:

﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾[1].

وإن الله قد زود الإنسان ببصيرة أخلاقية حيث قال ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره﴾[2] وهداه إلى طريقي الفضيلة والرذيلة ﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين﴾[3] وأن الإنسان قادر على أن يحكم أهواءه بالرغم من أن النفس أمارة بالسوء لأن لديه قوة باطنة توجه إلى الأوامر والنواهي بالمعنى الصريح.

إن القرآن الكريم يقرر أن طبيعة الإنسان ليست شريرة في أصلها أو فاسدة. بل يؤكد أن الإنسان قد خلق في أحسن تقويم، وأن الأمر يعود إلى الإنسان ومدى استخدامه الحسن أو السيء لملكاته العليا، وقد عني القرآن بإيقاظ أزكى المشاعر الإنسانية واستجاشتها حتى يسلك الإنسان في حياته الوجهة الصحيحة التي تحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

إن القرآن قد أبدى عناية فائقة بتربية الإنسان واتبع طريقة فريدة في توجيه أوامره إذ نجده يبين الحكمة في كل أمر، ويربط تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي تعد أساساً لها، ومثال ذلك دعوته إلى تقبل كل تسوية من أهلنا للصلح، حتى لو كانت في غير صالحنا، مؤيداً دعوته هذه بهذه الحكمة ﴿والصلح خير﴾[4] وعندما يأمرنا بأن نوفي الكيل، ونـزن بالقسطاس المستقيم يعقب على هذا الأمر بقوله ﴿ذلك خير﴾[5] وعندما يأمر الرجال بغض البصر، وحفظ الفروج تجده يبين بأن ﴿ذلك أزكى لهم﴾[6] بل إنه ليوضح

(1) سورة الشمس آية 7 -8.
(2) سورة القيامة آية 14 -15.
(3) سورة البلد آية 8 -9 -10.
(4) سورة النساء آية 128.
(5) سورة الإسراء آية 30.
(6) سورة النور آية 30.

المبدأ الأساسي للشريعة الإسلامية كلها، إذ يقول سبحانه ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[7] ويقول عز من قائل ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[8].

إن قانون الواجب ـ كغيره من القوانين ـ وإن كان ذا طابع فردي، إلا أنه شامل وضروري، لذلك فإن القرآن الكريم يوجه أوامره إلى الناس جميعاً، وبذلك فإن القاعدة الواحدة يجب أن يطبقها كل فرد، لأن الجميع متساوون، ولا يتميز أحدهم عن الآخرين إلا بالتقوى، بل إن الشمول لا يسري على جميع الأفراد فقط، بل إنه يسري على الفرد الواحد في جميع الظروف، إلا أن فكرة الواجب القرآني لا تفرض إلا عندما تكون ممكنة. ولكنها ضرورية بمعنى أنها لا تبدل تبعاً لمصالحنا الشخصية، لذلك فإن المؤمنين يخضعون للقانون في جميع الحالات، دون قيد أو شرط وإن كان من الواجب أن نميز هنا بين الضرورات الأخلاقية والمادية والمنطقية.

إن القانون الأخلاقي لا يغير من حرية الاختيار، بعكس القانون المادي الذي يفرض علينا ضغوطاً نتحملها مكرهين، كما أن القرآن الكريم ينظر إلى القانون الأخلاقي باعتباره ضرورياً وشاملاً، ولكن ذلك لا يعني أن هذا القانون غير مشروط، بل إن له شروطاً معينة، يتعلق أولها بالطبيعة الإنسانية، وثانيها بواقع الحياة المادي، بينما ينظر الشرط الثالث إلى تدرج الأعمال. ولسنا في حاجة إلى تأكيد فكرة الإمكان المادي للعمل، إذ أن الله لا يكلف نفساً إلا ما آتاها، ولا يكلف الناس بما يشق عليهم أو يرهقهم، لأنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر.

إن القرآن الكريم يشترط الإمكان، كما أنه يهدف إلى اليسر، وينصح بعدم التزام الغلو في تطبيق بعض الأعمال التعبدية كقيام

---

(7) سورة النحل الآية 90.

(8) سورة الأعراف آية 27.

الليل مثلاً، ويدعو إلى الاعتدال لأن المُنْبَتّ كما قال رسول الله ﷺ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى.. إن الإسلام قد اتبع في تشريعه أسلوباً تدريجياً، إذ نزل القرآن الكريم منجماً خلال ثلاث وعشرين عاماً تنقسم إلى مرحلتين: المرحلة المكية، والمرحلة المدنية. ومن الواضح أن الآيات التي نزلت خلال المرحلة الأولى كانت تهدف إلى تعميق الإيمان وتركيز القواعد العامة للسلوك لأنها كانت مرحلة تهدف إلى الإعداد، فاتخذت الأوامر منهجاً تربوياً بلغ القمة في مخاطبة النفوس، وتعامله معها، حتى أصبح الصحابة في عهد الرسول الكريم مصاحف تمشي على الأرض، لأنهم وعوا الدروس القرآنية، وتربوا في مدرسة محمد ﷺ فبلغوا القمة في السمو الأخلاقي.

(3)

يحدد القرآن الكريم لكل عمل أخلاقي درجة أدنى تعتبر الخير الإلزامي، ودرجة أعلى تمثل الخير المرغوب فيه، وهو يفتح الطريق دائماً أمام الإنسان حتى يرتفع إلى الآفاق السامية ولا يرضى لنفسه بالدرجة الدنيا. إن القرآن الكريم يقرر للإنسان (حقه الثابت) ولكنه يدعوه إلى العفو ويؤكد بأن إمهال المدين في حالة العجز عن الوفاء واجب، ولكنه يرى أن إعفاءه من الدين نهائياً أفضل، قال الله في كتابه الكريم **﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدقوا خير لكم﴾**[9] وهو يقرر بأن الدفاع عن النفس حق ولكنه يدعو إلى التحمل والمغفرة لأن ذلك أجمل: **﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾**[10] كما يؤكد بأن أداء الفرائض خير، ولكنه يحث الإنسان على التطلع إلى آفاق أعلى لأن التطوع خير فيقول عز وجل **﴿ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم﴾**[11].. إن

(9) سورة البقرة آية 280.

(10) سورة الشورى آية 43.

(11) سورة البقرة آية 158.

سلم القيم في القرآن الكريم لا يقف عند طرفي القيمة، ونقيض القيمة، إذ يوجد بين (المفروض) و(المحرم) مكان لـ(المباح) وهو يميز بين الواجب الرئيسي، والتكاليف الأخرى ثم الأعمال التي يتصاعد ثوابها، كما أنه يجعل المحرم درجات، إذ هناك الكبائر ثم السيئات الأخرى من الفواحش أو اللمم، كما يميز في الأعمال المباحة بين درجتين 1 ـ المسموح به. 2 ـ والمتغاضى عنه، فهل يمكن لأدق العقول أن يضيف شيئاً إلى هذا البناء الشامخ؟...

إن القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى مجاهدة النفس ومغالبة الأهواء، ويختار دائماً طاعة، ولا يخضع لرغباته وشهواته، قال تعالى ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه﴾[12] وهو يراعي الواقع المحسوس ولكنه يدعو الإنسان إلى أن يبذل جهده، ويؤدي واجبه.

إن فكرة الإلزام الخلقي تواجهها عدة تناقضات يذكر منها المؤلف اثنتين:

أولاً: إذا كانت الأخلاق علماً يتناول تنظيم النشاط الإنساني، وكانت الحياة في جوهرها متنوعة ومتغيرة ومتجددة، فهل يكون نموذج السلوك ثابتاً وعاماً، أو قابلاً للتنويع والتعديل؟ إذا رضينا بالفرض الأول فإننا نكون قد حددنا للإنسانية نموذجاً وحيداً متماثلاً لا تحيد عنه، وإذا وافقنا على الفرض الثاني فكيف نستطيع أن نضع قواعد عامة تصلح لجميع الناس.

ثانياً: إن الإلزام علاقة تجمع بين إرادتين مختلفتين: 1 ـ إرادة الشرع الحريص على إظهار سلطته. و2 ـ إرادة الفرد الذي يريد أن يدافع عن حريته.

إن سلطة الشرع تظل محترمة ما دامت القواعد التي حددها تحتفظ بمعناها الكامل دون مساس، ولكن ألا يكون الإلزام المطلق دون مراعاة للظروف الإنسانية انتفاء للحرية؟ ولكننا إذا اتجهنا إلى

(12) سورة القصص آية 50.

الطرف المقابل، وتركنا للفرد حريته الكاملة في الاختيار والتصرف، ألا يجعل ذلك من الأوامر الأخلاقية مجرد «نصيحة» يمكن أن نقبلها أو نرفضها، وفقاً لمزاجنا وتقديراتنا الخاصة؟.

إن الحل الذي يقدمه القرآن هو حل توفيقي ينصف جميع الأطراف المعنية إذ يوجه الضمير الإنساني إلى ضرورة الاستمرار في التقريب بين المثل الأعلى والواقع، وبين المطلق والنسبي، ليكون العمل الإنساني نتيجة للارتباط بينهما وبالتالي يحقق «ثبات القانون» الأزلي وحدة الإبداع الفني[13].

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم **﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾**[14] وهو بذلك يوجه أنظارنا إلى السماء لأنه يريد لنا أن نقف على أرضية صلبة، وبالتالي يكون قد جمع بين طرفي الواقع الإنساني والمثل الأعلى، واستجاب للفطرة، وحقق الخضوع للقانون والحرية لذات الفرد. ولكن ألا يمكن أن يتنافر الطرفان المتعارضان؟

يجيب المؤلف بأن ذلك لا يمكن أن يحدث أبداً، إن الضمير الذي يخاطبه القرآن الكريم ليس ضميراً فارغاً غير مهذب، بل إنه ضمير مستنير بفضل تعاليم القرآن الإيجابية التي حددت له واجباته، وهو ضمير يواجه الواقع بنزعة خيرة، إن هذا الضمير هو ضمير المؤمن الذي لا يمكن أن يخدع نفسه أو يخونها، أو يستسلم لاعتبارات غير مشروعة، أو يتبع وسائل غير نظيفة، إن الله سبحانه وتعالى يأمر الإنسان أن يلتزم الحلال وأن يتجنب المحرم، ولا يقربه إلا إذا كان مكرهاً بضرورة، ولكنه يخاطب ضميره، ويستجيش مشاعره دائماً حتى يكون له في داخله حارس يحفظه وينبهه إذا همّ بارتكاب بعض المخالفات، وبذلك تكون بعض

(13) دستور الأخلاق في القرآن ص 126.
(14) سورة التغابن آية 16.

التعاليم القرآنية قد راعت في تحقيق المثل الأعلى والظرف الإنساني والحرية المتاحة للفرد وأكدت بصورة مستمرة على ضرورة بذل الجهد، واتباع أوامر الله واجتناب نواهيه بأمانة وإخلاص.

إن الإسلام لا يحدد قواعد صارمة يلزم بها كل فرد، ولكنه يترك فرصة للفرد في بعض الجوانب يتحرك خلالها بوحي من ضميره إذ يرى أنه «لا بد من جهد فردي، وبصيرة خاصة لتقديرها (أي الحالات) بقيمتها الحقيقية، ليختار منها ما يفرض منطقة أكثر»[15].

إن هناك حالات كثيرة تستوجب على الفرد أن يجتهد في اختيار ما يراه مناسباً في إطار المبادىء والقواعد الشرعية، عند الانتقال من المفهوم الأخلاقي إلى العمل الأخلاقي، كما أن القاضي ملزم بتقصي كل حالة، قبل إصدار حكمه، ليتأكد من سلامة تفسيره للنصوص الشرعية، خاصة ما كان منها غير محدد تحديداً تاماً، لذا ترك للإنسان مجالاً للاجتهاد فيه، كالقاعدة الأخلاقية الخاصة بمراعاة حاجات اليتامى أو التوجه إلى وجهة معينة أثناء الصلاة «والقاعدة القانونية التي نطلب إلى القاضي أن لا يقبل من الشهود سوى الأشخاص العدول»[16]... إن القرآن الكريم يبتعد عن التحديد الصارم ويترك مسافة بين المثل والواقع، ليعطي للإنسان فرصة للاجتهاد، تحقق للعمل التشريعي مرونته، وللفرد مجالاً لممارسته حريته. إن القواعد والمبادىء لم توضع لتحد من حرية الإنسان، ولكنها وضعت لإثراء هذه الحرية بطريقة معينة إذ توفر له كثيراً من الجهد والوقت، وتقلل من فرص الخطأ والوقوع في متاهات البحث عن الاتجاه الصحيح، وتهدف إلى تقوية نشاط الإنسان في مضمار الحق ورحاب الخير... إن كثرة الأوامر الأخلاقية، بالإضافة إلى تنوع ظروف الحياة وتغيرها تفتح للإنسان

---

(15) دستور الأخلاق في القرآن ص 130.

(16) المصدر السابق ص 131.

أرحب المجالات ليمارس حريته واختياره خلال حياته اليومية أو خلال دورات أو مواسم معينة. إن على الإنسان أعباء كثيرة وواجبات عديدة وهو يستطيع أن يحدد لنفسه الجدول الذي يراه مناسباً لتنفيذ هذه الواجبات، وأداء عدد من الأعمال الصالحة ليضيف إلى حسناته درجات ودرجات، وبذلك يستطيع الفرد أن يسطر كل يوم صفحة جديدة في سجله الأخلاقي، تزيد من حسناته وترفع من قيمته كإنسان جعله الله خليفة في الأرض. إن القرآن الكريم يرسم لنا القواعد العامة للسلوك ويترك للفرد حرية التصرف داخل إطار هذه القواعد، كلٌ بحسب اجتهاده ومقدرته، متطلعاً نحو المثل العليا بقدر وِسْعِهِ، وبذلك يكون القرآن الكريم قد وضع «الإنسان في مكانه الصحيح، وفي الظروف التي تناسبه على وجه التحديد ما بين الفطرة والعقل المحض»[17].

إن الفيلسوف الفرنسي برجسون عندما أعلن عن وجود نوعين للأخلاق: أحدهما ذو طابع إلزامي، والآخر ذو طابع إبداعي، فقد أحدث «فصلاً مصطنعاً بين عنصرين لا ينفصمان في حقيقة واحدة»[18]... إن الروح الأخلاقية ليست خضوعاً ولا إبداعاً مطلقاً، ولكنها تجمع بين هذين العنصرين لأن القرآن الكريم لا ينظر إلى الإنسان كعبد رقيق، أو سيد مطلق، ولكنه إنسان «يشارك بقدر معين في السلطة التشريعية بالاختيار، والمبادىء التي يملكها»[19]. فهل يستطيع إنسان مهما علت منزلته الفكرية أن يضيف شيئاً إلى ما جاء به القرآن الكريم الذي جعل بين المشرع والإنسان نوعاً من التعاقد يقدم كل منهما بموجبه جزءاً من تحديد الواجب الحسي»[20] إننا نستطيع أن نقول بأن القرآن الكريم قد

(17) المصدر السابق ص 133.
(18) المصدر السابق ص 133.
(19) المصدر السابق ص 133.
(20) دستور الأخلاق في القرآن ص 516.

جعل العلاقة بين واضع الشرع والإنسان اندماجاً بين إرادتين وقد استطاع أن يحقق بذلك ما لم تستطع أن تحققه أية فلسفة أرضية، ولا غرو في ذلك، فالقرآن الكريم هو وحي من عند الله العظيم، خالق الناس العليم بخفايا نفوسهم وأسرار فطرتهم وتكوينهم.

(4)

إن المبدأ الأسمى من الأخلاق هو ابتغاء مرضاة الله، والتوجه نحو المثل الأعلى، وأداء الواجب استجابة لأمر الله، لأنه الجدير بالطاعة، وأن نهتم بإرساء قواعد النظام والعدالة والحق وأن نجاهد في سبيل تحقيق الخير الذي دعت إليه الشريعة الإسلامية الغراء... إن الاهتمام بتحقيق الخير الأخلاقي ينبعث من داخل ضمير المؤمن، لأنه يحمل في أعماقه الرضا بكل ما أمر به الشرع، لثقته بأنه لا يأمر إلا بما فيه الخير للناس.

ولكن ألا يمكن أن يتعارض الخير العام مع الخير الخاص؟ يجيب المؤلف بأنه ليس من الضروري أن يتعارض هذان الخيران بل يمكن أن يكونا متطابقين، وإن كان الكثير من الأخلاقيين المسلمين قد حكموا بتأثيم كل اهتمام بالخير الشخصي، لأن ذلك يتنافى مع شرط العبادة الخالصة، ويدعون إلى أن يكون الفكر موصولاً بالله دائماً، إذ ليس بين الفضيلة والرذيلة حد وسط، ولكن للمعتدلين ـ وهم الأغلبية ـ وجهة أخرى لا تتسم بهذه الصرامة، وقد تساءلوا عما إذا كان من الممكن أن يتجرد الإنسان تجرداً مطلقاً بمعنى أن لا يبدي أي اهتمام بشخصه وأوضاعه الصحية والحياتية وعلاقاته مع الآخرين إلى غير ذلك باعتبار أن هذه الأشياء لا قيمة لها... لقد وصف أبو بكر الباقلاني «أنصار هذا التجرد المطلق وصفاً قاسياً، يقضي بتكفير من يدعي البراءة من الحظوظ»[20]. إذ أنهم كانوا يريدون أن يجنبو المؤمنين الوقوع في نوع من الشرك وهو

(20) المصدر السابق.

عبادة المنفعة، ولكنهم وقعوا في الشر الذي أرادوا أن يبتعدوا عنه، لأنهم بذلك يحاولون أن يؤلهوا الإنسان. ويتساءل الدكتور دراز هنا: ألا يمكن للإنسان أن يتحرك دون أن تكون له منفعة أو مصلحة شخصية؟ هل يمكن أن نحرم على إنسان مهدد بالجوع والعطش أن يأكل ويشرب، ويجيب بأن من القسوة بل من السخف أن نرفض الاستجابة لصوت الفطرة، ويمكن أن نقسم الأخلاق تقسيماً ثلاثياً، نجعل بمقتضاه بين الثواب والعقاب، درجة ثالثة يمكن أن نسميها درجة «البراءة» ومن الملاحظ أن هذا التقسيم الثلاثي نجده في جميع نواحي القرآن الكريم، بل نجده في الحديث الشريف أيضاً، ومثال ذلك قول الرسول ﷺ: «الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل ستر»[21] وبذلك يمكن أن نحكم على الإرادة الذاتية بأنها مقبولة أو مباحة أو مرذولة.

إن شعار المؤمنين الدائم هو سمعنا وأطعنا لله ورسوله، لذا فإن المسلم يهدف من وراء أعماله إلى تحقيق أهداف الشرع وغاياته، ويتجه إلى الله بنية خالصة، ويتحرك بدافع الرجاء والخوف فهما أشبه بجناحين لازمين لتحقيق الإيمان والتقوى وارتقائهما»[22] وأنه يستعين في مجاهدته وصراعه أمام الآلام والمشكلات بالصبر والصلاة، قال الله تعالى **﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾**[23] وقال عز وجل **﴿وادعوه خوفاً وطمعاً﴾**[24] كما عرفنا من سيرة الرسول ﷺ بأن النبي ﷺ كان إذا حزبه أمر «فزع إلى الصلاة»[25] ونستطيع أن نركب من عنصري الرجاء والخوف شعوراً واحداً يمكن أن نصفه بأنه شعور الحياة الذي يمكن تعريفه بأنه

---

(21) مالك في الموطأ كتاب الجهاد، باب/1 - والبخاري - كتاب المساقاة، باب/13، ومسلم - كتاب الزكاة - باب/6.

(22) دستور الأخلاق في القرآن 523.

(23) سورة البقرة آية 45 .

(24) سورة الأعراف آية 56.

(25) انظر مسند أحمد 388/5.

مفارقة الأمر للشيء مخافة أن يتدنس ويحمر خجلاً أمام نفسه وأمام الله»[26] وقد أوضح لنا رسول الله ﷺ السمة المميزة للأخلاق الإسلامية حيث قال «لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء»[27] ومن هنا يمكن أن نقول بأن العنصر الغالب على الأخلاق الإسلامية هو الحياء، وبذلك نعرف أن النظرية الإسلامية تجمع مختلف المبادىء اللازمة للحياة الأخلاقية في تركيب منسجم، بحيث نجعلها جميعاً تتجه نحو الوسط العادل»[28] والإنسان في ضوء المبادىء الإسلامية وهو يسعى لتحقيق أهداف الشرع فإنه لا يوجد مانع يمنعه من تحقيق الخير لنفسه، ولكن الغاية القصوى التي يسعى إليها هي رضاء الله، سواء أكان ذلك وهو يكتسب من خيرات الأرض ويفرح بتملك الأشياء ويتمتع بالحياة ما دام ذلك في إطار من المبادىء الأخلاقية التي حددها الإسلام، بل إنه لا مانع من استعمال أدوات الترف والرفاهية على أن يكون ذلك في اعتدال «لأن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[29] بل إن الإسلام لا يمنع الإنسان من ممارسة اللعب لأن القلوب تحتاج إلى شيء من الترويح أو إلى شيء من الاستجمام، إذ أن في ذلك عوناً لها على الحق[30] ـ كما قال أبو الدرداء (رض) ـ حتى يسترد قوته ويستأنف نشاطه الأخلاقي.

إن الطريق إلى الفضيلة طريق واحد، وهي الطريق التي تتفق فيها إرادة الفرد مع مقاصد الشريعة، وإن أي إنحراف عن المبادىء التي رسمها الإسلام يؤدي بالضرورة إلى تجنب الطريق السوي قال تعالى ﴿**وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا**

(26) دستور الأخلاق في القرآن ص 531.
(27) ابن ماجه كتاب الزهد/ باب/ 17.
(28) دستور الأخلاق في القرآن ص 531.
(29) الترمذي كتاب الأدب /باب/ 53.
(30) إحياء علوم الدين 364/4.

السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾[31] لذلك يركز القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة دائماً على ضرورة أداء الواجب بنية خالصة وعدم الإضرار بالآخرين والإساءة إليهم أو الحصول على مكاسب غير مشروعة، وهما لا يقيمان وزناً لأي عمل إلا إذا كان منبثقاً عن إرادة واعية ونية صادقة حسنة، وأن يكون هدفه والغاية منه هو رضاء الله وحده.

تلك هي الشروط التي يجب توفرها عند أداء الواجب، حتى يحظى العمل بالقبول «وإن المقاعد محجوزة للقلوب المحضة المتوجهة إلى الله»[32].

عرفنا مما تقدم أن البناء الأخلاقي يقوم على ركيزتين هما النية والعمل، ولقد زود الله تبارك وتعالى الإنسان بعدد من القوى المعنوية والمادية حتى يتمكن من أداء عمله وتسخير طاقاته في سبيل بناء الأرض وتعمير الكون، قال تعالى ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[33]. وقد خلق الله سبحانه وتعالى النفس الإنسانية وجعلها قادرة على الارتقاء أو التردي بتأثير إرادتها الخاصة ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دسّاها﴾[34] ومن هنا جاءت الضرورة الأخلاقية التي تدفع الإنسان للعمل وتحمل المسؤولية ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنتم تعملون﴾[35] لذلك فإن الإنسان مطالب بالعمل وبذل الجهد، بل إن عليه أن يجاهد بقوة وإصرار وفقاً للمبادىء الأخلاقية التي حددتها الشريعة الإسلامية حتى يحقق

(31) سورة الأنعام آية 153.
(32) دستور الأخلاق في القرآن ص 508.
(33) سورة النحل آية 78.
(34) سورة الشمس آية 9 - 10.
(35) سورة التوبة آية 105.

رسالته في الأرض وينعم برضوان الله في الآخرة: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾[36] ولم يفرض الله تعالى على الإنسان شيئاً فوق طاقته، ولكنه يدعوه إلى الطاعة والمجاهدة في سبيل انتصار القيم الأخلاقية ونشر الخير بين الناس، إن الإسلام لا يعارض نداء الفطرة ولكنه يوجه عواطف الإنسان وسلوكه نحو القيم العليا، وقد حدثنا الرسول الكريم ﷺ عن نفسه فقال: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»[37]، وإذا دعي الإنسان إلى الصراع والمجاهدة فإن الغاية من الصراع لا تكمن في الصراع نفسه بل في النصر الذي يسفر عنه[38]، ويجب أن يتعمق ويتأصل حتى يصبح طبعاً خاصاً أو فطرة ثانية، وبذلك يكون الإنسان قد حقق الأخلاق التي كان ينشدها في الواقع، ولم تبق مجرد أحلام وأماني، وأن الأخلاق لا تعني مجرد السيطرة على الأهواء ولكنها تعني بالمعنى الكامل مشروعاً لتحقيق القيم الإيجابية وبذل الجهد من أجل المعيشة: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾[39]. ومن أجل اكتساب ما يكون صدقة وجهداً لأداء الفرائض وللدفاع عن حقيقة الإسلام وكيانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة﴾[40] ويدعو الإنسان إلى الصبر والمصابرة في السراء والضراء، عن صهيب (رض) قال ﷺ «عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له﴾[41] ولكنه لا يذهب إلى حد الإفراط لأن أهم سمات النظام الإسلامي أن يضم صفتين في وقت

---

(36) الانشقاق آية 6.

(37) النسائي كتاب عشرة النساء باب/1.

(38) دستور الأخلاق في القرآن ص602.

(39) سورة الملك آية 15.

(40) سورة التوبة آية 38.

(41) صحيح مسلم كتاب الزهد باب/13.

واحد، إنه «متين» وإنه «يسر» وقد قال ﷺ «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق وإن الاعتدال الذي يمدحه الإسلام يتمثل في نبل يقترب بقدر الإمكان من الكمال مقروناً بالسرور والأمل[43]، وهو ما عبر عنه رسول الله ﷺ في دعوته إلى الرفق بقوله «إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا»[44].

لقد قام القرآن الكريم بتعليم الناس واجباتهم بطريقة واضحة، كما قدم لنا نظرية كاملة في الأخلاق، حدد فيها منبع القاعدة الأخلاقية والشروط التي تفرضها، والنتائج التي تترتب على موقفنا منها، كما حدد لنا المبدأ الذي يهدي سلوكنا، وأوضح لنا معالم الطريق إلى الفضيلة، وبين الأركان الرئيسية التي ترتكز عليها كل نظرية أخلاقية وهي: الإلزام والمسؤولية، والجزاء، والنية، والجهد. إن السمات الأساسية التي تتميز بها نظرية القرآن الكريم الأخلاقية تتلخص فيما يلي:

إن القواعد التي يقررها القرآن الكريم، تنظم علاقة الإنسان بالله تبارك وتعالى، ولكن ذلك لا يبقى داخل إطار العبادات فقط، بل إن حياة المسلم في جميع مناحيها ومجالاتها، تتميز بعمق التدين «فهو يحب الله فوق كل شيء، وهو يخضع كل شيء لإرادته، وهو يستوحي في كل موقف أمر الله ورضاه»[45]. لقد علمنا القرآن الكريم بأن الجزاء ليس أخروياً، بل يوجد جزاءان آخران عهد بهما إلى السلطة الشرعية والضمير الأخلاقي، حتى يضمن سير الحياة وفقاً لمبادىء الإسلام وقيمه، وبذلك يكون قد أضاف إلى تعاليمه الأخلاقية طريقة تربوية بلغت ذروة الكمال، تصلح لكل أنواع الناس وقد راعى في كل التكاليف القدرة الإنسانية، والواقع

---

(42) انظر مسند أحمد بن طريق أنس.
(43) دستور الأخلاق في القرآن ص 674.
(44) البخاري كتاب الإيمان باب/29.
(45) دستور الأخلاق في القرآن ص 676.

المادي، والتوافق بين الواجبات. إن شريعة الإسلام «توصي بالعدل والرحمة معاً، وتتواثق فيها العناصر الفردية والاجتماعية والإنسانية والإلهية، على نحو متين»[46]. وقد جمع الفضائل جميعاً في مفهوم واحد هو التقوى، ومن هنا يبدو لنا الاحترام في منتصف الطريق بين الحب والخوف، الذي يكون لنا مركباً جديداً هو الحياء. ولن تجد الإنسانية نظاماً أفضل من النظام الذي جاء به الاسلام، لما يتميز به من العمق والاعتدال والتوازن وقاعدة أفضل «لتنظيم نشاطها أخلاقياً، ووسيلة لدفع جهدها، ورحمة للضعفاء، ومثلاً أعلى للأقوياء»[47]. إن الأخلاق التي دعا إليها القرآن الكريم لا تحتاج إلى ما يؤيدها بل إنها تكفي نفسها بنفسها، لأنها أخلاق متكاملة، رسمها الله تبارك وتعالى خالق البشر، العليم بنواياهم والخبير بفطرتهم وأسرار تكوينهم «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة»[48].

لم يكتف المؤلف بتحديد المفاهيم القرآنية حول الحاسة الأخلاقية، والواجب، والجزاء، والمسؤولية، والجهد. لأن ذلك لا يشبع إلا حاجة عقلية، إذ أنه يحرص إلى أن يرى الفضيلة سائدة بين البشر، أكثر من رغبته في تعريف الفضيلة، لذلك أضاف إلى كتابه القيم، نصوصاً من القرآن الكريم توضح الأخلاق العملية، مصنفة حول مواضيع معينة، تشمل النشاط الإنساني في مجال الحياة، وتنظمه في علاقته بالله عز وجل وسلوكه الشخصي، وعلاقاته مع الآخرين، وقد تناولت الأخلاق الفردية، والأسرية، والاجتماعية، وأخلاق الدولة، والأخلاق الدينية، ثم قدم إجمالاً لأمهات الفضائل الإسلامية، حتى تتضح معالم الطريق أمام المسلم في هذه الحياة ليسير في وضوح وثقة وإخلاص، يبني تقدمه

(46) المصدر السابق ص 681.
(47) المصدر السابق ص 684.
(48) سورة البقرة آية 138.

وحضارته في ضوء القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، مؤمناً بأن الإسلام عقيدة وأخوة ومنهج حياة.

رحم الله أستاذنا الكبير الدكتور محمد عبد الله درّاز، وأدخله فسيح جناته، وجزاه الله خير الجزاء على ما قدم من أعمال فكرية عالية، إذ أن كتابه هذا بالذات لم يكن مجرد رسالة لنيل الدكتوراه، ولكنه كان رسالة ضمير مؤمن عرف الإسلام حق المعرفة، وآمن به إيماناً صادقاً، ودعا إليه بقوة وإخلاص، لأنه يؤمن بأنه المنهاج الوحيد الذي يحقق للإنسانية الاستقرار والسعادة والهناء المقيم.

والحمد لله رب العالمين



نصوص مترجمة

HISTORY

A GUIDE TO ADVANCED STUDY

BY

L.G. BRANDON

فصول مختارة من كتاب

التاريخ

مرشد لدراسة متقدمة

بقلم: ل.ج براندون

الصديق بشير نصر

مقــدمة المتـرجـم

تعاني المكتبة العربية في عصرنا هذا من فقرٍ ملحوظ في موضوع مناهج البحث التاريخي أو علم التاريخ Historiography وندرة المؤلفات فيها سواء أكانت مكتوبة بالعربية أم مترجمة عن لغة أخرى في الوقت الذي يُعَدُّ فيه المسلمون بحق مؤسسي أصول مناهج البحث التاريخي بدءاً من علماء الحديث الذين عنوا بضبط الروايات الحديثية عناية فائقة أذهلت الجميع وانتهاءاً بابن خلدون صاحب المقدمة الشهيرة الّتي ضمّنها الكثير من الضوابط العلمية لنقد الأخبار التاريخية، والكافيجي صاحب (المختصر في علم التاريخ)، والحافظ السخاوي المحدّث والمؤرخ الشهير صاحب (الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ).

وأمّا في قرننا هذا فالمؤلفات العربية في منهج البحث التاريخي فقليلة نذكر منها كتاب (منهج البحث التاريخي) للأستاذ حسن عثمان، و(المدخل إلى التاريخ) للأستاذ نور الدين الحاطوم، و(علم التـاريخ عنـد العرب) لـلأستاذ محمـد عبد الغني حسن و(بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب) للأستاذ عبد العزيز الدوري و(التاريخ والمؤرخون العرب) للأستاذ عبد العزيز سالم و(نشأة التدوين التاريخي عند العرب) للأستاذ حسين نصّار و(منهج النقد التاريخي الإسلامي) للأستاذ عثمان موافي، و(التاريخ العربي والمؤرخون) للأستاذ شاكر مصطفى و(مصطلح التاريخ) للأستاذ أسد رستم، وهذا الأخير من أحسن ما كتب بالعربية في منهج البحث التاريخي.

ومن هذه المؤلفات دراسات خصصها مؤلفوها لدراسة مؤرخين بعينهم مثل (موارد الخطيب البغدادي) للأستاذ أكرم ضياء العمري، وبحث (موارد تاريخ الطبري) للأستاذ جواد علي و(ابن الأثير الجزري المؤرخ) للأستاذ عبد القادر طليمات و(الطبري) للأستاذ أحمد الحوفي و(الخطيب البغدادي) للأستاذ يوسف العش.

وأمّا ما نقل إلى العربية من لغاتٍ أخرى في هذا الموضوع فقليل جداً لا يكاد يذكر، ويحضرني فقط كتاب (علم التاريخ عند المسلمين) للأستاذ فرانز روزنثال وكتاب (دراسات في المؤرخين العرب) لمرجوليوت، وكتاب (المغازي

الأولى ومؤلفوها) لهوروفيتس، وهذه كتب في تاريخ العرب خاصة، أمّا في منهج النقد التاريخي بشكلٍ عام فلا أذكر أكثر من كتاب (المدخل إلى الدراسات التاريخية) للفرنسيين لانجلوا وسينوبوس.

وأمّا ما يتعلق بفلسفة التاريخ فهذا ما لا شأن لنا به هنا.

لذلك رأينا ترجمة بعض الفصول من كتاب (التاريخ.. مرشد لدراسة متقدمة) للأستاذ ل.ج. براندون، ونشرها في هذه المجلة.

وهذا الكتاب الصغير الحجم والذي لا يتجاوز المائة صفحة من القطع الصغير ملىء بالفوائد العلمية التي قد لا يجدها القارىء في كثير من المطوّلات مع ما تتسم به مباحثه من تركيز وتكثيف شديدين ينمّان عن غزارة اطّلاع مؤلفه.

وقد لا أراني مبالغاً إذا قلت إنه يجدر بطلبة الدراسات التاريخية النظر في هذا الكتاب للانتفاع بما يحوي من عرضٍ موجز دقيق لأخطرِ المباحث المتعلّقة بمنهج البحث التاريخي في دراساتهم للتاريخ العام والخاص معاً.

ويتضمن الكتاب في آخره مجموعة من الاختبارات التاريخية لقياس مقدرة الطالب الذهنية على تحليل الأخبار ومعرفة مواطن المبالغة والتحامل فيها، وقبول الصحيح منها ونبذ الزائف المختلق.

وإذا تبين هذا للقارىء الكريم فإنه لن يعجب من نشر مثل هذه الفصول في مجلة تعنى بالدراسات الاسلامية.

ومما يدعونا إلى نشرها أيضاً أن دراسة مناهج البحث العلمي من الموضوعات المقررة لطلبة الدراسات العليا بكلية الدعوة. ونحن نرجو بهذا أن نكون قد قَدَّمنا لاخواننا الطلبة مرجعاً جديداً يتصل بمنهج البحث التاريخي فينتفعون به.

وأخيراً، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لنشر بقية فصوله في أعداد مقبلة.

المقــدمة

نحن نقرأ التاريخ لأننا نهتم بالناس، ولأننا نتشوق للقصة الجيّدة، فكلما كانت القصة مثيرة وغير عادية فإنه لا يصعب علينا تذكرها، وإننـا نحسّ بامتعاض شديد نحو الحياة الماضية عندما نخبر بأن ثمة شاهداً صغيراً على أن «الفرد» أحرق الكعك، أو أن «درك» قال: «يوجد وقت لإنهاء اللعب وأما التغلب على الأسبان ففيها بعد».

ومنذ وقت مبكرّ وكتب التاريخ المدرسية تكتب خصيصاً لغرض وصف الشواهد والناس في شكل واضح مبسط وليس من الهينّ في هذه المرحلة أن نسأل ما إذا كانت تلك الأوصاف دقيقة. غير أن هذا السؤال يصبح ذا أهمية متزايدة في الحياة المقبلة.

ولا يزال ما وراء التاريخ بيتاً مملوءاً بالكنوز، مشبعاً بالأقاصيص الأخّاذة، غير أن هذا يتطلب مهارات المتحرى، ودراسة فائقة لكتابات المؤرخين المحترفين، وعملهم واضح للغاية غير أنه بسيط ونادر. والغرض هذا الكتاب هو اقتراح بعض الطرق التي من خلالها يمكن أن تكون هنالك دراسة جادة.

أ ـ الشاهد التاريخي HISTORICAL EVIDENCE

إنّ كل ما نعرفه عن الماضي أنه قد جمع إلى بعضه من الشاهد التاريخي الذي لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا. وهذه الأدلة جميعها قد منحت مفاتيح دراسة الماضي.

فالمؤرخون وعلماء الآثار القديمة يستنبطون الاستدلالات من تلك المفاتيح، ويبيّنون ما اذا يمكن أن نتعلم منها.

ونادراً ما تنبىء تلك المفاتيح عن نفسها، فهي أحوج إلى تعليلات الخبراء، إذ عندما تُعَرّى أساسات مبنى روماني قد يرى السائح فقط الخنادق وكسّارة الحجر، في حين أن عالم الآثار قد يرسم الشكل المتصور للمبنى متكاملا والغرض الذي من أجله بني.

ويظهر الشاهد التاريخي في عديد من الأشكال المختلفة، وها هي بعض

أهم هذه الأشكال:

1ـ الأغراض المادية التي صنعها الإنسان وطورّها، وهذه تتضمن: الحقول، والحواجز، والطرق والأكواخ، والمنازل، وأسوار المدينة، والقلاع، والكنائس، وأحجار القبور، والأدوات، والملابس.

2ـ الوثائق المتعلقة بالمسائل القانونية، والوطنية، ومسائل العمل، والتي وجدت بالفعل لغرض عملي في الوقت الذي لم يكن هناك تفكير في أنها ستقرأ بلهفة من قبل المؤرخين، ومثال ذلك: العقود بين شركاء العمل، والأوراق القانونية الناقلة للملكية من شخص إلى آخر، واتفاقيات دفع الأجرة، وقوائم الملكية في ويلز، وحدود ضريبة الدخل أو مكوس الموت، وقوائم أسعار السلع المعروضة للبيع.

3ـ وثائق أكثر شخصية، مثل: الرسائل واليوميات المعدّة للأشياء الخاصة.

4ـ اليوميات والمذكرات التي أعدّها مؤلفوها للنشر.

5ـ قصص الأحداث التي يجد فيها الكتاب منفعة واهتماماً.

تلك بعض المصادر الأولية التي ينتزع منها المؤرخ مفاتيحه، وهو سيعمل بشكل عادي في مجال مقيّد بموضوعات محددة، وذلك في شيء من الدقة، لأنه يرى أن الواجب دراسة كلّ وثيقة معلوم وجودها وذات ارتباط بالموضوع.

وهو يدرك أن دراسته لن تكتمل إذا أعرض عن جزء من الشاهد، فهذا مؤلف كتاب (اللويد جورج الصغير) لم يؤذن له باستعمال الوثائق التي كانت ملكاً لأحد أفراد العائلة.

وجميع كتّاب التاريخ المحدثين تقف في وجوههم عقبة الرسائل الحكومية الرسمية حتى بعد الأحداث نفسها التي كانوا يهتمون بها.

فالبحث التاريخي هو دراسة المصادر الأولية.

وعندما تنشر نتائج البحث فإنه من الملائم جداً أن يسمى الكتاب دراسة MONOGRAPH لأنه يتعامل في الأساس مع نقطة واحدة عريضة. وإذا كان

الكتاب ذا قيمة علمية فإنه يصير مصدراً ثانوياً يرجع إليه المؤرخون في دراساتهم الخاصة.

والبحث العلمي عملية معقّدة تكره المؤرخين على أن يعوّلوا على بعض بشكل مكثف.

ب ـ التواريخ العامة GENERAL HISTORIES

والدراسات من النمط السادس SIXTH-FORM كثيرة الاستعمال للتواريخ العامة المكتوبة بتفصيل معتبر، والتي تغطي مظاهر كثيرة لفترة زمنية قصيرة مناسبة، ومثال ذلك: تاريخ اكسفورد لانجلترا الذي يمتد منذ عصر الرومان وحتى عام ١٩٤٥م في خمسة عشر جزءاً طبعت ما بين سنتي ١٩٣٤ ـ ١٩٦٥م والذي كتبه مؤرخون بارزون.

وكل كاتب يعتمد على بحوثه الخاصة لجزء من تاريخه العام، إلا أن غاية ما يسعى إليه مزج بحوث الآخرين في وحدة متكاملة ذات اقناع وقبول. كما تدل حواشيه على الدراسات التي اعتمد عليها.

وهذه التواريخ تلعب دوراً هاماً في الدارسة المتقدمة لتعاملها مع المظاهر المتعددة للخبر إلا أن احتمال اقتباس التواريخ العامة من المصادر الأولية بعيد، وبالمثل احتمال اهتمام التواريخ العامة بتفاصيل المجادلات بعيد أيضاً.

والناظر في التاريخ يغبط أولئك الناس الذين أكثر ذكرياتهم صور فوتوغرافية، وكذلك الناس الذين لهم قدرة فائقة على استيعاب حقبة طويلة من التاريخ العام. ونحن نشعر بأهمية هذا الأمر عندما تستلزم دراسة التاريخ إعادة رواية الأحداث.

وفي الواقع إن الأسئلة الموضوعة لاستنطاق تاريخ راقٍ غير محتمل غالباً أن تكون اسئلةً من أجل إخبار بسيط عن قصة.

وإلقاء نظرة سريعة على أي ورقة اختبار تبينّ أن الأسئلة تولّد القضايا بشكل عادي تقريباً. وهم يسألون:

- إلى أيّ مدى أثّر (ب) في (أ)؟
- إلى أيّ مدى سبّب (س) (ص)؟
- ناقش (أو علّق على) فكرة أن الحرب (ع) كانت في الأصل حرباً تجارية.

ويتوقع الممتحنون بشكل جلي أن المرشّحين للامتحان مستعدون لتقديم آرائهم والخوض في أية مناقشة على أساس معلومات يمكن تذكرها.

كما أنّ الممتحنين لا يهتمون في الأصل بالقيمة المجرّدة للحقائق التي أحضرها المرشحون إلى غرفة الامتحان، (وهو عبء سيتخلصون منه فيما بعد). وإنما اهتمامهم منصب على معرفة المدى الذي تفهمه المرشحون مما سمعوه أو قرأوه، مع معرفة الطريقة التي مكّنتهم من ذلك (ملاحظين ارتباط النـاس بالأحداث)، ومعرفة براعتهم في استعمال المعلومات ذات الجودة الكبيرة كدليل يشهد لجملة تاريخية بالصحة أو البطلان.

أ ـ المعرفة والفهم

(أ) ـ القراءة الجادّة والاستيعاب

تستلزم دراستك التاريخية العديد من المحاضرات والمناقشات، ولكن أهم عامل في نجاح عملك هو مهارتك في قراءة الكتب. وثمة دراسات في المكتبة تعد مراجعتها من حين إلى آخر أمراً أساسياً. ولعله من المرجح أن يكون مرجعك اليومي هو التاريخ العام. فكيف يمكن استعماله؟.

ثمة عديد من الأجوبة الممكنة، ولكن هنالك بعض الاقتراحات الأولية:

1 ـ اختر باباً أو فصلاً يتعامل مع موضوع خاص، واقرأه بعناية وبسرعة لكي تكوّن صورة عامة لتسلسل الأحداث والأفكار.

2 ـ اقرأ الجزء نفسه مرة ثانية وببطء أكثر، وخذ ورقتين منفصلتين لتدوين بعض الملاحظات، ثم سجل على إحداها ملاحظات لأي أفكار أو كلمات لم تفهمها، أو أسماء لبعض الناس ممن لا تعرف عنهم إلا القليل. وسجّل على الورقة الثانية ملاحظات مختصرة حول تسلسل الأحداث أو أي تعابير ترى أنها ذات أهمية خاصة.

3 ـ من خلال الورقة الأولى التي دوِّنت عليها ملاحظاتك ابدأ عملك بعناية مستعملاً فهرست كتابك أو أيّ مساعدة تراها مقبولة حتى تقف على المعلومات الضرورية.

الق نظرة خاصة على الخرائط الدالة باحثاً عن كل الأمكنة المذكورة في النص، فالخرائط الطبيعية ذات نفع خاص، إذ قد تعطي تفسيراً عن: لماذا ـ مثلاً ـ يتقدم جيش ما على طول طريق خاصة، أو لماذا كانت الحدود محل نزاع، أو لماذا أثارت منطقة محددة جشع الجيران.

انظر إلى الرسوم كلما أمكن.

4 ـ كون سؤال اختبار يتعلق بموضوعك ثم اجب عنه باختصار في شكل ملاحظة.

تلك الاقتراحات بنيت على أساس مبدئين مهمين: إنّ كل القراءات الجادّة تتطلب نشاطاً ذهنياً كبيراً ما أمكن ذلك، وأنّ كل المعلومات التي اكتسبت أخيراً ستستعمل بلا إبطاء لأجل أن تستوعب وتهضم.

ونحن نسعى من خلال تلك المناقشة والقراءة الجادة للتّمكن من فهم التعابير والأفكار التاريخية. كما نحتاج لمعرفة حول أي شيء يدور هذا التاريخ، وكيف جمعت المعلومات التاريخية، وكيف اختار المؤرخون شواهدهم وكيف كثفوا استنتاجاتهم.

وفي ما يلي من الأجزاء محاولة لتوضيح بعض العمليات المعقدة باعتبارها وسيلة لقراءة التاريخ وفهمه:

ببساطة قد توجد المعرفة بلا فهم: قد اعرف ماذا يريد أن يقول الكتاب.. اعيد قراءته واحقق الغرض المنشود، ولكن حتى الآن لا توجد طريقة تمسك بها معاني الكلمات.

استطيع أن أقرر أن لوثر أنكر العقيدة القائلة بتحول خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه (Transub-stantiation) ولكنني إذا لم اقو على تفسير هذه العقيدة فإن معرفتي ستكون سطحية للغاية.

وقد ادعو توماس كروموبل بـ (المدير الذي لا يعرف الأعياء)، ولكنني إذا لم استطع أن اكوّن صورة ذهنية لأنواع الأعمال التي كان يقوم بها يومياً، والطرق التي يعالجها بها، فإنني لا أعدو كوني ببغاء تكرر ما يقال لها دون فهم.

ولأن التاريخ يرتبط بالناس وليس بالعبارات الموجودة في كتب التاريخ، فغرضنا الأساسي إذن هو أن نكوّن صوراً ذهنية واضحة للناس في العمل، وحتى نحصل على الوقت والفرصة لدراسة المصادر الأولية بالتفصيل فإننا نتعهد بمحاولة توضيح تلك الصور بقراءة العبارات في التواريخ العامة والدراسات، وهذا يتطلب جهداً متأنياً ومستمراً.

وإليك هذه العبارات عن (اليزابيت) الأولى، وهي مأخوذة من كتب معروفة بجودتها:

أ ـ عاشت (اليزابيت) ببساطة، وعملت باجتهاد، وحكمت بلادها باقتصاد قوي.

ب ـ كانت ذات تفكير وعواطف باردة.

ج ـ كانت طبيعتها الداخلية مشبعة بالمكر والدهاء.

إذا كررت هذه العبارات في أي مقالة سيظهر أنك تعرف بعض الحقائق والأفكار عن اليزابيت. ولكن ما هو الشاهد الذي تمكنت من وضعه في العبارات؟ وإلى أي مدى ساعدتك تلك العبارات على تكوين صورة واضحة لأمرأة رائعة؟

وكل عبارة حول (اليزابيت) عامة في شكلها، إلّا أنها تغطّي العديد من الأحداث والمواقف المعروفة للكاتب أو المؤلف، وتدل على الانطباع العام الذي خلفته فيه، فمثلاً: (عاشت ببساطة) لعل القصد من هذه العبارة توصيل ذلك الانطباع العام الذي تولّد من الوصف التالي الذي جاء بشكل مباشر من شخص كان على صلة بـ (اليزابيت).

(أكلت قليلاً جداً، واختارت من الطعام ما ساغ أكله وسهل هضمه.. ونادراً ما كانت تشرب أكثر من ثلاث مرات على الوجبة الواحدة، وبنفس القدر كانت تحتسي الجعّة، وقلّما تعود إلى الشراب حتى وجبة العشاء وكانت أيضاً نادراً ما تشرب الخمر مخافة أن يفسد ذلك ملكاتها وقدراتها، وهي مغرمة بخمر

الأليكانت أكثر من أي نوع آخر).

ولعل هذا ما كان يدور في ذهن المؤرخ، وهو بالتأكيد لم يشر إلى مجموعاتها الضخمة من الثياب، ولكن عبارة (عاشت ببساطة) لا تفيدنا أكثر من أنها كانت بسيطة في بعض عاداتها بشكل غير مفصّل.

والمؤلف كان بحاجة إلى مدّة ليعطينا التفاصيل، ويجب علينا قبول عبارته هذه على عمومها، وهي بدورها تثير فينا حقيقة ذهنية وهي أنه يجب أن نبحث في مكان آخر عن المفاتيح التي ستساعدنا على تكوين صورة ذات معنى، وهذه الصورة الجديدة إما أن تؤكد خبره أو تنفيه.

والجملتان (ب)، (ج) عامتّان أيضاً ولا تفصيل فيهما يوحي بالأحداث والمواقف التي تدور في ذهن المؤلف وقد صيغتا في أسلوب مجازي، وهذا أمر له أخطاره التي سنبيّنها في ما بعد.

في الجمل الثلاث أظهر المؤرخون الاستنتاجات التي توصّلوا إليها بعد دراسة الشاهد دراسةً عميقة، وذكرنا لتلك الاستنتاجات دون البحث عن بعض شواهدها إظهارٌ للمعرفة نوعاً ما، ولكن دون فهم لها.

وإنه من السهل جداً بيان معرفة بالتاريخ، وذلك بربط الجمل والعبارات التي يمكن تذكرها من الكتب بعضها ببعض.

ولا يزال الشاهد التاريخي متناثراً بشكل واسع، والمؤرخون وَعَدوا بعرض أفكارهم حوله في شكل مختصر جداً ونتائج أسابيع من البحث يمكن أن تُختصر في جملٍ قليلة، وعملنا هو الاهتمام بذلك. وأن نكون أكثر مرونة في التعامل مع الجمل التي يراها المؤرخون نافعة جداً، وقد نستطيع عندئذ أن نكتشف كيف يكون الاستعمال المصيب لعباراتهم.

4 ـ ما هي المجازات الموجودة في العبارتين (ب) و(ج) في الصفحة (5)؟

5 ـ ما هو الشاهد (الدليل) الذي يؤكد العبارتين (ب) (ج) أو ينفيهما في المقتطفات التالية:

1 ـ جاء في كتاب (جولات اليزابيت) لجون نيكول (ترجمة للخطبة التي

ألقتها الملكة باللاتينية في جامعة كامبردج سنة 1564 م):

(وها أنتم ترون الآن أن الفرق بين التعليم الحقيقي والتربية ليس محفوضاً تماماً. وأنتم أنفسكم خير مثال على الأول. ومثال الثاني أنني جعلتكم بشكلٍ متهورٍ شهوداً.

وأحسب أنه آن الأوان لكي تتحرر أذانكم من أذى تلك الخطب الهمجية التي لا فصاحة فيها والتي ظلت آذانكم رهناً لها زمناً طويلاً).

عندئذٍ.. أصبح الجميع في ذهولٍ عجيب.. وهتفوا بصوت مرتفع: (فلتحيا الملكة)، فردت عليهم جلالتها من جانب آخر: (فلتصمت الملكة).

(ب) جاء في تعليق للسير جون هارينجتون، ابن اليزابيت بالمعمودية:

(عندما ابتسمت كانت الشمس مشرقة، وأراد كل واحدٍ أن يستلقي تحت أشعتها، وفجأة تلبدّت السماء بالسحب، وأرعدت، وتساوى أمر الجميع تحتها، ولم أجد مشهداً للفهم أفضل من أنها كانت تبتهل مع..).

(ج) جاء في مذكرات روبرت كاري، ايرل مونموت، الذي تزوج بدون إذن الملكة، وعاد في عام 1593 م بعد أن سلّم رسالةً إلى ملك سكوتلاندا:

(هرعت إلى البلاط مسرعاً... مُتَسِخاً كما كنت، ودخلت بين الحاضرين حيث كان اللوردات والسيدات يرقصون، ولم تكن معهم الملكة. ذهب أبي ليعلمها بعودتي فأمرته بأن يستلم رسالتي الشفوية أو المكتوبة، فعاد منها لذلك الغرض، وطلبت منه أن يعذرني بسبب ما كان يجب علي قوله إما لفظاً أو كتابة، ويجب أن أنقد نفسي.. وبكثير من اللغط دعيت للدخول حيث تركت معها وحيداً.

كان اللقاء الأول عاصفاً وفظيعاً، فتجاوزته بالصمت. وبعد أن أشبعت رغبتها في الكلام عني وعن زوجتي، أخبرتها أنّها نفسها كانت سبب الخطأ في زواجي، وأنها لو تعهدتني بأقل رعاية ما كنت تركتها وغادرت البلاط، وأنها كانت السبب الرئسي لتعاستي.

كنت جاثياً على ركبتي ولم أشأ النهوض حتى قبّلت يديها ونلت عفوها. ولم يثر اليزابيت عذري. وكما قد ترعرعنا كصديقين حميمين قبل أن نفترق).

(ج) بعض النماذج من الجمل التاريخية

هناك نماذج كثيرة، وكلّ جملة تاريخية تستلزم أن نسأل:

- كيف يمكن اختبار صحتها؟

- وهل هي من قبيل الجمل التي يمكن أن يقال عنها أنها صحيحة فعلاً؟

- أم هي محتملة الصحة؟

- أو يمكن فقط أن تكون صحيحة؟

تأمل هذه المقتطفات من كتاب هنري الثامن لمؤلفه ج. ج. سكارزبريك:

وفي عام 1536 م من شهر ينـاير، مـاتت كاثـرين CATHERINE OF ARAGON زوجة هنري الثامن ملك انجلترا[1]....

وفي صيف نفس العام كان هنري يحتفل بزواجه الثالث في جو موسيقي متواصل، حتى بلغت به السعـادة إلى درجة الصخب[2]، وكانت أياماً دافئة أمضاها عند النهر في أبّهة عظيمة.

وفي اكتوبر كان هنالك تدمر واضطراب في المناطق الوسـطى والشمال تفجرت في شكل عصيان.

بدأت تلك القلاقل في لينكولن شاير، ثم في يورك شاير، ثم انتقلت إلى الأقاليم المجاورة حتى بلغت المناطق الشمالية الغربية، حيث اندلعت نيران سلسلة من التمردات[3]، سميت إجمالاً بحج الشكر، وهو اسم اقتصر على العصيان الذي حدث في يورك شاير والذي بدأ في حوالي الثامن من اكتوبر واتّخذ له من روبرت آسك زعيماً له.

تلك التمردات كانت معقدة للغاية، وكانت ثمة دوافع مختلفة للتمرد من منطقة إلى أخرى... وتقريباً، لمنع التعميم... إن الشمال الغربي على وجه

الخصوص كان يعاني من مظالم اقتصادية واجتماعية[4]، وكان هنالك في مكان آخر مشاكل ملكية الأرض، والمال، كما كان للسياسة المحلية دور في ذلك.. ولكن عندما قيل ذلك انتقدت التمردات في أسلوبها في النشرات والمجلات المدنية والمحلية، واستغلت من قبل بعض المغامرين الذين اشتموا منها رائحة الفريسة السهلة، ومن قبل ضحايا المحاصرة، أو من قبل الملاك الجشعين إلى آخر هؤلاء.

ولعله لا يزال موضع جدل أن التمرد الذي حدث في لينكولن شاير وحدث الحج كانا في البداية، وفي المقام الأول احتجاجات على مسلك النظام القديم ضد التغيرات الدينية الأخيرة[5]...

وباختصاره، ليس سهلاً أن ندحض تأكيد آسك وإصراره المتكرر بأنه حتى إذا لم تطرأ عوامل أخرى فإن المظالم الدينية كافية لتوليد التمرد والعصيان...

وإنني أؤيد وجهة نظر البروفيسور نولز بأن الحج كان في البدء حدثاً دينياً[6]، وكلامه في هذا الموضوع طويل أكتفي منه بهذا على وجه الاختصار.

فالفقرات التي تحتها خط:

1 ـ جملة بسيطة من الواقع حول شخص واحد.

2 ـ جملة عن الحالة العاطفية لأحد الأشخاص.

3 ـ جملة تتعلق بأفعال عدد ضخم من الناس.

4 ـ جملة تبين الدوافع الرئيسية للتمرد في ساحة عريضة.

5 ـ جملة تشير إلى أنه ثمة مجال للمناقشة حول الدوافع الأساسية للمتمردين.

6 ـ جملة تعطي حكم المؤلف في هذا الموضوع.

كيف يمكن التأكد من صحة تلك الجمل؟

الجملتان (1) و(3) ليس ثمة صعوبة في التأكد من صحتهما، فالتقرير الذي قدّمه الشمّاع للذي قام بتحنيط جسد كاثرين لا يزال موجوداً. كما أنه توجد أدلة وافرة على حوادث التمرد.

وأما الجملة (2) فلم يقدم البروفيسور سكارزبريك دليلاً دقيقاً، ولعله قد

اعتمد على الانطباع الذي حمله الناس الذين وصفوا المهرجانات عن هنري. وهل هذا مقنع؟

الجملة (4) يمكن التحقق منها بواسطة بحث مكثف في كل ما من شأنه يتعلق بدوافع التمرد والعصيان في المقاطعة الشمالية الغربية. (مثل ذلك الدراسة التي قام بها م، هـ، ر. دودس والتي نشرت في سنة 1915).

والجملة (5) تجعل الأمر أكثر بساطة ويسراً وهو أنه ليس كل المؤرخين سيتّفقون حول الأهمية النسبية للدوافع المتابينة التي تُعْزَى للمتمردين.

والجملة (6) تعطي حكم المؤلف الخاص، وتشير بوضوح إلى أنها مجرد فكرة، وليست هي الواقع الذي يعلو فوق كل الشكوك.

ودراسة تلك المقاطع موضوعة لبيان:

(أ) أن الجمل الواقعية المتعلقة بالأفراد قد تكون أسهل من غيرها في البناء عليها. (بالرغم من أن هذا ليس كذلك دائماً، فإنه ليس من السهل أن تكون واثقاً من السنة التي ولد فيها توماس وولزي، أو فرنسيس دريك).

(ب) أن الجمل التي تدور حول أفعال المجموعات من الناس من الضروري أن تكون معقدة. فليس هنالك حج واحد كما أن التعبير عن تمرد واحد ليس صحيحاً.

(ج) وأن وصف أفكار وعواطف الأفراد أو الجماعات تتطلب كالعادة قليلاً من العمل التخميني. إنّنا قد نكون واثقين من فعل الناس، ولكننا لا نستطيع أبداً أن نكون واثقين تماماً من معرفة لماذا فعلوا ذلك.

(د) وأن المؤرخين يقدِّمون لنا وجهات النظر بالإضافة إلى الحقائق. ولعلّه من الصواب أن يفعلوا ذلك لأن أحكامهم مبنية على الخبرة الواسعة، ولكن يجب أن نتعرَّف على التعابير التي تمثل وجهات النظرَ، وألّا نخلط بينها وبين التعبير عن الحقائق، وسنتأمل فيها بعد ما إذا كانت معظم التعابير عن الأسباب ـ أي التعليل ـ يمكن أن ينظر إليها كوجهات نظر.

وإذا اعتبرنا هذا التحقيق جزئياً إلى حد ما، فقد نستطيع أن نقرر أنَّ هنالك

أنواعاً أخرى من الجمل أو التعابير التي يكتبها المؤرخون عادة، والتي يمكن أن تنظَّم في شكل أسلوب منطقي بعض الشيء، وأنَّ بعضاً منها يمكن أن يختبر بشكل صارم بينها الأخرى لا يمكن أن تتعدى كونها محض آراء، وأنّه كلّما بلغنا نهاية المطاف نبدو بعيدين جداً عن الناس الحقيقيين، والأحداث الفعلية التي بدأت العملية كلها.

وهذه هي العملية:

(أ) - وقوع الحدث - انفجار، زلزال، انعقاد البرلمان، اغتيال. ونحن واثقون منذ البداية بأننا لن نعرف كل شيء حول الحدث أبداً.

(ب) يقوم المراقبون بتقديم الوقائع كما يعلمونها أو كما يتذكرونها في شكلٍ شفهي أو في شكل تقارير مكتوبة.

(ج) يقوم المؤرخون بدراسة التقارير ومقارنتها، ثم صياغتها في جمل أو تعابير.

ومن ثم يجمع المؤرخون تلك العبارات أو الجمل مع غيرها من الجمل الأخرى التي يَوَدّون أن تكون حول جماهير الناس والأحداث.

وهم - أي المؤرخون - يكتبون في أعمالهم المطبوعة عن:

1 - أفعال الشخص الواحد: «في سنة 1908 م، تقدم اسكويث ASQUITH رئيس الوزراء الإنجليزي بالميزانية شخصياً» (راجع في ذلك هانسارد HANSARD).

2 - دوافع الشخص الواحد ومواقفه: «ظن اسكويث أنه باعتباره رئيساً لمجلس الوزراء يجب أن يؤلف بين أعضائه بذوق رفيع، وأن يحسم خلافاتهم بحصافة، وهو لم يكن متعصِّباً للقضايا أو المثل العليا، وكان شغله الشاغل أن يدير حكومة الملك يوماً بعد يوم». (هذا كلامٌ عامٌ جداً، ويمكن التأكد منه بدراسة مذكرات وزراء مجلسه ورسائلهم).

3 - أفعال الجماعة: «في الأيام الثلاثة الأخيرة هاجمت قوة كبيرة من اللوديت LUDDITES مسلحة بالبنادق والمسدسات والفؤوس والمطارق، وهشّموا سبعين

قللباً في محل لصنع الجوارب وحياكة الملابس والمنسوجات في ساتون بأشفيلد» (يمكن التأكد من ذلك بالرجوع إلى الصحف المحلية، ولكن تفاصيل ذلك يصعب اكتشافها، كعدد المسدسات مثلاً).

4 ـ دوافع الجماعة: «كانت وزارة جلادستون الأولى منكبّة على إلغاء الامتيازات والفرص الكبيرة».

(فهل طبّق هذا على جميع الوزراء، أم فقط على ذوي النفوذ الكبيرة، أم على أولئك الذين أحكموا قبضتهم على دوائرهم؟ رسائل الوزراء ومذكراتهم وحدها التي ستبين ذلك).

5 ـ مقارنات الناس: (عن كتاب كاستليريا وكانينج: «الفرق في إدارتهم للشؤون أمْلَتْه ظروف متغيرة، وليس نتيجة لاختلاف أساسيّ حول المبدأ». (الشاهد يجب أن يبحث في هذه الظروف المتغيّرة والمبادىء المعلنة. إلا أن هذا إظهار لرأي الكاتب، وهذا في حد ذاته يمكن أن يدعم أو أن يفنّد، ولكن لا يمكن البرهنة عليه).

6 ـ النزعات العامة عند الجمهور: «ما بين عامي 1603-1640 م أصبح الغني أكثر غِنىً وازداد الفقير فقراً» (تعبير مطلق جداً ليس له دلالة على كل جماعة، ومحاولة تأكيد ذلك من خلال معلومات إحصائية أمرٌ صعب للغاية).

7 ـ الأسباب التي تربط أفعال الأفراد بأفعال الجماعات: «ظهور الكارتيزم وسقوطه عَكَسَ التغيّرات في المناخ الاقتصادي» (ربط عام جداً للاحداث السياسية والاوضاع الاقتصادية لعدد كبير من الأفراد والجماعات، وقد يظهر هذا مقبولاً أو غير محتمل. إلا أن هذه الجملة ليست من الجمل التي يمكن أن يبرهن عليها بشكلٍ كلي).

8 ـ نتائج الأفعال أو الخطط: «العواقب الاقتصادية والاجتماعية لحل الأديرة مبالغ فيها». هنالك محاولات كثيرة لتقويم هذه العواقب، وثمة جزء معتبر من الشاهد لبعض الأجزاء من البلاد.

وعلى أية حال فإن الحكم في هذا المقام هو أن تظل هذه المسألة مسألة رأي.

9 ـ مقارنة النتائج (أو الأسباب) لجملة من الأحداث مع نتائج (أو أسباب) لجملة أخرى من الأحداث: «كان محرِّك السيارة أعظم عامل ساهم في تحويل الحياة الاجتماعية في بريطانيا خلال الفترة الواقعة ما بين 1906، 1939م».

(هنالك شواهد تتعلق بالآثار الاجتماعية لاختراع محرك السيارة، كما أنها تتعلّق أيضاً بمخترعات أخرى، ولكنها لا تتكافأ بشكل دقيق، فإحداها تقابل الأخرى).

10 ـ الأحكام على القدرات والمآثر للأفراد أو المجموعات: «لم ينجح موسوليني تماماً في حلِّ مشاكل إيطاليا».

(كل تلك الأحكام هي مجرد آراء، فكلمة مأثرة تقتضي عموماً أن ما فُعِلَ كان جديراً بأن يُفْعَلَ، ولن يكون هنالك اتفاق حول أي الأفعال تنفع أو لا تنفع في الزيادة من الرفاهية العامة لبلدٍ ما).

11 ـ الحكم على الجانب الأخلاقي للأفعال: (نقلاً عن باترلو): «إثارة هلع الفرسان المتخلِّفين في السباق، والمحاطين بحشد من الناس، بإصدار أصوات هي من مراتب البغض والضغينة». (مرة أخرى، هذا محض رأي ليس من الضروري أن يقبله المؤرخون الآخرون).

12 ـ الحكم على الآراء الأخلاقية للمؤرخين: «إني أُحـذِّرك.. فليكن حكمك على الآخرين من خلال الرأي النهائي الذي يحكم حياتك الخاصة». (هذه الكلمات قالها اللورد اكتون، فقد ظن أن المقياس الأخلاقي لزمنه أفضل مقياس يجب أن يطبّق على كلِّ الأشكال التاريخية للزمن المسيحي. لذلك إذا كانت القرصنة في أعالي البحار غير مقبولة اليوم، فإنها كذلك لم تكن مقبولة في أيام درك. لكنّ عدداً من المؤرخين يجادلون في وجوب الحكم على إنسان ما بمقاييس زمنه، والجدال مستمر).

13 ـ المبادىء العامة المتعلقة بالسلوك الإنساني: «تبدأ الثورات فقط عندما تأخذ الظروف في التحسن فعلاً».

(يمكن أن نجد الدليل أو الشاهد على تأييد هذا التعميم الشامل، إلا أنَّ عدداً من المؤرخين قد يجادلون في أن دراسة التاريخ لا تقود إلى صياغة المبادىء

التي تصلح لكل زمان ومكان).

14 ـ الآراء المعبر عنها كلياً بلغة مجردة: (انظر ص).

«كشفت حركة اللوديزم المحتوى السياسي الأعلى، وأكبر حدود العفوية والفوضى».

لعلنا ابتعدنا عن الصورة التي رسمناها في أذهاننا لتلك الجماعة المسلحة التي قامت بتحطيم الآلات المستخدمة في صناعة الجوارب ليلاً، إلا أننا لم نبتعد كثيراً عن العمليات الذهنية التي تتطلبها التساؤلات التاريخية الراقية.

ونصف المقاطع التي استشهدنا بها قبل قليل قد استعملت في بحوث حديثة، وهي تحتاج إلى فهم عميق قبل مناقشتها، والتعليق عليها في بحث أو دراسة، وهذا أمر يؤكد الحاجة إلى التدرّب على الدراسة النقدية. وقد افترضنا في موطن سابق (راجع ص 4) أن معظم القراءات الجادة هي ضرب من العمليات الفعّالة.

ونحن في هذا المقام ننصحك بأن تقرأ من حين إلى آخر صفحة أو صفحتين قراءة عميقة، باحثاً عن دور الناس وراء الملاحظات العامة، مقرراً أي نوع من الجمل استُخْدِم، وكيف يمكن اختبارها، والتعرف على آراء المؤلف.

وبشكل جلي، يمكننا القول بأن هذا يمكن أن يعدّ تمريناً يقتضيه المقام، إلا أنه ذو قيمة عظيمة.

6 ـ اقرأ المقطع التالي قراءة نقدية ثم قرر:

(أ) ما هي الجمل المستعملة في المقطع المتعلقة بواقعة معينة؟

(ب) كيف يمكن اختبارها أو التأكد منها؟

(ج) ما هي الجمل المستعملة في المواقف الذهنية؟

(د) ما هي الآراء التي ظهرت في المقطع؟

جاء في كتاب هنري الثامن لمؤلف (ج. ج. سكاريزبريك J.J. SCARISBRICK):

(لم يكن الملك يأمن كثيراً لولاء أصدقائه بقدر ما كان يأمن بولاء أعدائه.

فهذا روبرت آسك ROBERT ASKE لم يستغل ضعف أعدائه، وقد واتته الفرصة مراراً وتكراراً، بل كان يكبح جماح المتطرفين الهوج الذين أرادوا أن يسيروا صَوْبَ الجنوب لاحتلاله كما بدا لهم. وكان آسك يُصِرّ على أنه وأتباعه كانوا حُجّاجاً وليسوا متمردين، وأتوا للدفاع مع الملك ضد خصومه وليس للقضاء عليه. وكان آسك أكبر الموالين للملك، كما كان أكبر المنتقدين له والمذعنين له، وكانت استقامته وثقته بأن الملك سيصغي إلى شكواهم، كما كان موقناً بأن الملك لن يرجع عن كلمته، ولن يثأر لنفسه منهم بمعاقبتهم بشكل دموي الأمر الذي يبطل في الحقيقة الحج).

2 ـ لغة النقاش التاريخي

يقوم المؤرخون غالباً بجمع نتائج البحث العريض في تراكيب مختصرة، ويساعدهم في ذلك استخدامهم لكلمات وعبارات توصل المعاني في شكل مكثف. وتلك هي:

(أ) مصطلحات فنية ذات معان دقيقة.

(ب) مصطلحات عامة أقل دقة.

(ج) أسماء الجماعة، أسماء الفترات الزمنية، أسماء وضعت لوصف حركة معينة.

(أ) المصطلحات الفنية:

وهذه عرضة لأن توجد في كل صفحة، مثل:

ـ Freemen، وتعني الرجال الأحرار.

ـ Villeins، وهذه تطلق في النظام الاقطاعي على جماعة من الفلاحين نصف أحرار.

ـ Leaseholders، وهذه تطلق على المستأجرين.

ـ Copyholders، وهذه تطلق على معاون مصحح التجارب، يقرأ له النص بصوت عال. كما تطلق على معان أخرى.

ـ Enclosure، وتعني حظائر مسيجة أو مطوّقة. أو قطعة من دَيْر تخصص لراهب الجماعة.

ـ Petty session، وتعني اجتماع قاضيين من قضاة الصلح أو أكثر للنظر في الجرائم البسيطة بشكل سريع، دون هيئة للمحلفين.

ـ Assizes، وتعني الجلسات الدورية التي يعقدها في الأقاليم قضاة محكمة عليا.

ـ Rector، وتطلق على القسيس أو رئيس الجامعة.

ـ Deacon، وتطلق في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وفي الكنائس الإنجليزية على مرتبة دينية أقل من ال.

ـ Priest، وتعني قس أو كاهن.

ـ Advowson، حق التمثيل لرتبة كنسية.

ـ Regular Clergy، وتعني الأكليروس وهم رجال الدين.

ـ Legate، وتعني في الكاثوليكية الرومانية: كاهناً يعينه البابا ليمثله في مسائل مؤقتة ويمنحه كل صلاحياته. وتعني في التاريخ الروماني: الملازم الذي يصحب الجنرال، أو النائب الذي يصحب حاكم إقليم من أقاليم الإمبراطورية الرومانية.

ـ Province، وتعني مقاطعة أو إقليم. وهي تعني في التاريخ الروماني: إقليم خارج إيطاليا يحكمه حاكم روماني. ومن معانيها الكهنوتية: مساحة تقع تحت سيطرة كبير الأساقفة أو المطران. ومن معانيها: مهنة. كأن يقول أحدهم: إن النقد المسرحي ليس مهنتي.

ـ Convocation، وتعني مجمع كنسي إنجيلي، كما تعني الجمعية التشريعية لبعض الجامعات.

ويمكن معرفة المعاني الدقيقة لتلك المصطلحات الفنية باستخدام قاموس جيد، وبالرجوع إلى فهرست كتاب في التاريخ العام، وهنالك تحذيران مهمان

ينبغي عليك مراعاتها:

1 ـ احترس من استعمال المصطلحات التي لم تفهمها إلا فهماً جزئياً.

2 ـ احذر الكلمات الفنية التي قد تغيرت معانيها.

وهكذا، فإن لفظة (Deacon) في الكنيسة الإنجليكانية تتعلق بالأنظمة الدينية، كما يمكن أن تطلق على القسيس، في حين أن هذه اللفظة في الكنيسة المنشقة تعني أي شخصٍ عادي يقوم بواجبات يعتقد أنها تماثل تلك الواجبات التي يقوم بها الـ (Deacons) في الكنيسة المسيحية في عهودها الأولى.

(انظر رسالة بولس الأولى إلى تيموتي، فصل 2).

(ب) مصطلحات تاريخية عامة:

وهذه تسمية مع الأسماء والصفات والعبارات التي ترجع إلى المعلومات التاريخية، وهي في الأغلب غير معرّفة تماماً. ففي المقطع الذي مر بنا ص (8) كتب البروفيسور سكارزبرك عن مشاكل ملكية الأرض، ومشاكل المال (Land-lordism & Ficalism) ويحتمل أن يكون المقصود من هاتين الكلمتين إثارة تفكيرنا في أنواع متعددة ومختلفة من المظالم التي قد تظهر جشع ملاك الأراضي، ومطالب جباة الضرائب.

وحتى نتأكد من هذا فإننا نحتاج إلى اكتشاف ما إذا كانت الكلمات المستخدمة في موطن آخر في نص من النصوص ذات معان واضحة، ولكن لسوء الحظ لا يظهر لنا ذلك في فهرست كتاب هنري الثامن.

وثمة مصطلحات عامة كثيرة تستعمل بشكل ثابت في الكتابة التاريخية، مثل:

- Feudalism، النظام الإقطاعي.
- Capitalism، الرأسمالية.
- Imperialism، الاستعمار.
- Socialism، الاشتراكية.

- Communism، الشيوعية.

- Absolutism، الحكم النيوقراطي غير المقيد بقانون، وفي علم اللاهوت: المبدأ القائل بسيادة الرب المطلقة.

- Despotism، الاستبداد.

- Separatism، الانفصال.

- Hegemony، الهيمنة.

- Bureaucratic، بيروقراطي، مكتبي.

- Administration، الإدارة.

- Centralization، المركزية.

- Constitutional، دستوري.

- Totalitarian، استبدادي.

- Reactionary، رجعي.

- Englightened، مستنير.

- Democratic، ديمقراطي.

- Conservative، محافظ.

- Liberal، متحرر.

- Radical، متطرف.

معظم تلك الكلمات عبارة عن معان مجردة لا ترى ولا تحس.

فيمكننا أن نتصور هنري الخامس وهو يأمر بإعدام آن بولين (Anne Boleyn) فندعوه بالمستبّد، وأن الِأفعال المماثلة لذلك هي ضروب من الاستبداد. فالاستبداد اصطلاح عام مجرد، يكسو عدداً من الأفعال المختلفة. فنحن لا نرى الاستبداد، ولكننا عندما نقرأ الكلمة يمكننا تكوين صورة ذهنية لأنواع من الأفعال

والمواقف التي كانت تدور في خلد المؤلف، وهي في الوقت نفسه خطيرة إذا رَدّدناها فقط ككلمات دون أن نكوِّن لها صوراً ذهنية.

وفي ما يلي جملتان، قد تثيران انطباعاً مؤثراً، وهما مجموعة من الاصطلاحات العامة المجرّدة جمعت إلى بعضها البعض:

1 ـ (في القرن السادس عشر، لعب النظام الاقطاعي دوراً في تنظيم الحياة الإنجليزية، وكانت هنالك إشارات تنبىء بأن اقتصاداً رأسمالياً قد ظهر، وأن مركزية الإدارة المتزايدة قلّلت تدريجياً من شأن الشخصيات الإقطاعية). هذه الجملة مجموعة من العبارات الميتّة، ولا يمكن الاكتفاء بضرب الأمثلة عليها لبعث الحياة فيها.

2 ـ (لم يكن الاتحاد بين الكنيسة والمسيحية حالة أبدية ومحتومةً، ولم تنشأ بالضرورة من المتطلبات العامة والخاصة للكنيسة، بل أبعد من ذلك، فقد كانت نتيجة لظروف تاريخية معيّنة ومؤقتة، وهي ظروف منفعية، ولم تكن المنفعة دينية فحسب، بل عقلية، وسياسية، وإدارية كذلك). (قد يبدو لك أن هذا المقطع المختلق فيه مبالغة، ولكن اعتبره مقطعاً صحيحاً من كتاب مهم).

7 ـ إشرح المقصود من العبارة التالية دون استخدام لفظتي «السياسة» و «التعصب»:

(كانت السياسة الخارجية لاليزابيت الأولى كسياستها الداخلية، خاليةً تماماً من التعصب).

8 ـ الجمل التالية تدور حول الإمبراطور تشارلز الخامس:

(لمّا خَلَفَ تشارلز الخامس إياه ليكون دوق بورجندي (Duke of Burgundy) في عام 1506 م، أصبح حاكماً مطلقاً إقطاعياً على... المدن الغنية مثل (Bruges) و(Ghent) اللتين كانتا تتمتعان بتاريخ طويل من الحرية الدستورية... تشارلز... حاول أن يضم الإقليمين معاً تحت إدارة أكثر مركزية، ولكنه لم يقو على التغلب على روح الانفصال فيهما ذات الجذور العميقة).

(أ) ما هي أنواع الامتيازات التي كان يتمتع بها مواطنو (بروجس وجنت) في حياتهم اليومية باعتبارها جزءاً مهم من حريتهم الدستورية؟

(ب) ما هي أنواع الخسارة التي ستلحق بهم إذا أصبحت إدارة أقاليم نيترلاند (Netherland) أكثر مركزية؟

(ج) كيف لمواطن اسكوتلندي وآخر من ويلز أن يُظهرا في وقتنا الحاضر رغبتهما في الانفصال؟.

والتفكير ملياً في دلالة الكلمات يتطلب وقتاً، إلا أن أغلب المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون تتكرر بشكل مستمر، وأن الصورة الذهنية لمناسبة ما سوف تلعب دوراً مهماً فيما بعد.

ودون هذا المجهود لن تكتسب الألفاظ أو الكلمات في كتابتك التاريخية الحياة.

9 ـ البحث الدقيق عن معاني الكلمات مهم للغاية في غرفة الامتحان. وها هو ذا سؤال يحتاج إلى التفكير فيه ملياً وبعناية قبل محاولة الإجابة عنه.

تأمل هذه العبارة: (كان همّ اليزابيت الأكبر تعزيز الدين وترسيخه).

فلفظة (الدين) كلمة شائعة الاستعمال، ولكن ما المقصود منها بالدقة في هذا النص؟

أيّ من المعاني المقترحة التالية تراه أقرب إلى المقصود؟

(أ) عقائد اليزابيت الخاصة المتعلقة بالله.

(ب) ما اقتضى أن يعلمه الإنجليز عقيدةً لهم حول الله.

(ج) أشكال من العبادة الواجبة في الكنائس الإنجليزية.

(د) الطرق التي تنظم الكنيسة الإنجليزية وتحكمها.

(هـ) الموقف الذي يتخذه راعي الكنيسة الإنجليزية الأكبر نحو البابا.

(و) التزام الإنجليز بأداء العبادة في كنائسهم الإنجليزية.

(ج) أسماء المجموعة:

الأسماء المستعملة لمجموعات من الناس قد تكون ذات ظلال مختلفة من المعاني، لذلك ينبغي لنا دراسة النص حتى نقرر ما هو المعنى المناسب في عبارة مستقلة، وإليك هذه الأمثلة:

- لم تكن بريطانيا مهيأة للحرب.
- أبقت بريطانيا على رفات الموتى.
- استبعدت بريطانيا من مسابقة كأس العالم.
- كانت ألمانيا أقدم عهداً برواتب المتقاعدين من بريطانيا.
- شرعت حكومة (اسكويث) في تقديم رواتب للمتقاعدين عام 1908 م.
- بعض الوزراء كانوا أعضاء في الحكومة، ولكن ليسوا أعضاء في المجلس.
- كان عضواً من الطبقة العاملة.
- مُنِحَت الطبقةُ الوسطى في الكونتات (Counties) أكثر الأصوات بسبب مشروع الإصلاح لسنة 1867 م.
- قرر عمال مناجم الفحم الإضراب في سنة 1974 م.

(10)

1 - اشرح المعاني المختلفة لكلمة بريطانيا في الجمل السابقة.

2 - من الذي قدّم بالفعل قرار رواتب المتقاعدين إلى مجلس العموم سنة 1908 م؟

3 - ما هو المعنى الدقيق لـ (الطبقة الوسطى) في الجمل التي ذكرت قبل قليل؟ وما هي المعاني الأخرى لاسم المجموعة هذا؟

(11) هل اسم عمال مناجم الفحم يشير بشكل واضح إلى أنه:

(أ) يتضمن أولئك الناس الذين يعملون فوق سطح الأرض؟ أم يشير إلى أن:

(ب) القرار قد اتخذ بتصويت بدلاً من أن يتخذه زعماء الاتحاد؟

ونحن في هذا المقام نود أن نبين أن أسماء المجموعة ليست دقيقة، وأن الخطأ في تكوين معنى محمدد سيقود إلى اضطراب في التفكير.

(د) أسماء الفترات الزمنية:

- الأزمنة الكلاسيكية: Classical Times.
- العصور المظلمة: The Dark Ages.
- العصور الوسطى: The Middle Ages.
- الأزمنة الحديثة: Moderm Times.
- عصر العقل: The Age of Reason.
- عصر الثورات: The Age of Revolutions.

تلك الأسماء قد اشتقت لتسهل على المؤرخين وقرّائهم.

وليس ثمة جواب صحيح على: متى بدأت العصور الوسطى ومتى انتهت؟ وكل مؤرخ حرّ أن يحدد تواريخ للسنوات التي سيسميها بالأزمنة (الحديثة)، ولكنه سيسبب بعض الارتباك إذا تضمنت كلماته خطّاً فاصلاً واضحاً بين عصر وآخر. فسقوط القسطنطينية في عام 1453 م له أهمية كبيرة، إلاّ أنه من الغباء القول بأن سنة 1452 م تقع في العصر الوسيط وأن سنة 1454 م تقع في العصر الحديث.

وهذا وليام الفاتح لم يستطع الإجابة على أي سؤال حول العصور الوسطى، أو حول النظام الإقطاعي لأنه لم يعرف المقصود من السؤال: ومع ذلك كانت له آراء قوية حول الطرق الحديثة لبناء القلاع.

(12) اقترح بعض الأسماء المناسبة للفترة التاريخية منذ عام 1945 م.

(هـ) أسماء الحركات:

- Renaissance : النهضة.
- Reformation : الإصلاح.

- Counter- Reformation : الإصلاح المعاكس، وهي حركة إصلاح كاثوليكية رومانية لحقت الحركة البروتستانتية.

- Industrial Revolution : الثورة الصناعية.

- French Revolution : الثورة الفرنسية.

- Romantic Movement in Literature : الحركة الرومانسية في الأدب.

- The Scramble For Africa : التنازع من أجل افريقيا.

كل تلك تراكيب نافعة وتفترض أن عدداً من الأحداث المعقّدة للغاية قد ترتبط ببعضها مكوّنة أشكالاً فكرية تستحق أسماء مميزة. بينما في أسماء الفترات الزمنية من المهم أن تتذكر أن تلك الأسماء هي من صنيع المؤرخين الذين كان همهم مساعدتنا في ذلك وثمة مجال لآراء مختلفة عديدة عن طبيعة الحركات، وعن أكثر سماتها مغزى ودلالة.

وهكذا، فإن المؤرخين سوف لن يتفقوا في زمن بداية الثورة الصناعية في إنجلترا، وما إذا كانت قد انتهت. فللحركات سمات مميّزة، ولكن يصعب تعريفها بدقة.

(و) اللغة المجازية:

فيما يلي وصف لأليزابيث الأولى، فكيف يمكنك أن تخبر بمعناه الأدبي؟

(قد ولّدت الظروف فيها غلظة، ونوعاً من التعصب للرأي، ولم تكن لتلقي بالاً لصغائر الأمور بشكل خاص، وكانت حادة المزاج، ومرنة كالفولاذ).

كم استعارة تعرّفت عليها في النص؟

إن عدداً من المؤرخين مولعون بالاستعارة. كان هنري الثامن (الربّان الذي روّض العاصفة)، وسار (بسفينة البلاد إلى شاطىء السلامة) عبر (أمواج غضوب) تولّدت نتيجة للخلاف مع البابا.

أكان ولنجتون (الدوق الحديدي)، وكان اللويد جورج (عرّاف ويلز)، وكانت عقائد لوثر قد (تبلورت إلى حد كبير بفعل الضغط السياسي).

فالاستعارات تتلائم مع القراءة الحيّة الفعالة، وإذا لم تستخدم. هكذا في الغالب فانها قد تفقد كلّ انتعاشها وطراوتها. وقد نتضايق عندما نقرأ أن سياسياً ما ظلت سيرته مستقيمة (كمسار السهم) أو أنه (ارتاد كل طريق)، (ولم يترك حجراً لم يقلبه) و(أصلح الوضع الراهن).

تلك الاستعارات أو المجازات المضنية يجب تجنبها في المقالات، ونحن إذا ردّدنا الجمل أو التعابير المجازية دون أن نفهم معانيها الأدبية فهماً كاملاً فذلك غش منا وإن كان قليلاً.

نعم، علينا أن نقدر المجاز، وأن نستعمله بكل الوسائل، ولكن فقط عندما نتأكد من المعاني التي يراد نقلها إلى الآخرين.

الخلاصة:

بيّنا في الفصل الأول والثاني أن قراءة التاريخ يجب أن تكون دائماً عمليةً جادّةً وفعّالة، وأن المحاولات يجب أن تُبْذَل من أجل تكوين صورة ذهنية من التعابير العامة، وحتى تنسجم مع أنواع متغيّرة من التعابير المستخدمة، ومع الوسائل التي قد تختبر بواسطتها، ولدراسة لغة المؤرخين المكثفة، ولمعرفة المعاني الدقيقة للمصطلحات الفنية، ولتطبيق المنهج على الناس الذين شاهدوا الواقعة، وعلى الأعمال الكامنة خلف الكلمات.

كما بيّنا فهم طبيعة أسماء الفترات والحركات فهماً كاملاً.

وكلما كانت الرغبةُ ملحّةً في القراءة المتصلة، كانت هنالك فترات يفقد فيها العقل تركيزه، فتكون بذلك ضرورة وضع برنامج أو نشاط يتمثل في الإجابة عن مجموعة من الأسئلة لتنشيط الذهن، وقد أشرنا إلى بعض الأسئلة التي قد تكون ذات نفع في الفصول السابقة.

وثمة وسيلة أخرى تساعد على فهم التاريخ يمكن الحصول عليها من دراسة الميول الفكرية أو عادات الأفكار (HABITS OF THOUGHT) وهي طرق التفكير الثابتة حول الحياة، كما أن هنالك سبيلاً آخر يعين على فهم التاريخ وهو اعتبار مقصود المؤرخين بـ(العلل أو الأسباب)، CAUSES.

العادات الفكرية والأسباب والتحامل

(1) العادات الفكرية:

14 ـ هب أن الجمل التالية تتعلق بالحياة في الوقت الحاضر، وبيّن:

(أ) هل كل جملة من الجمل المذكورة صحيحة؟
(ب) هل بُرْهِنَ على صحتها؟
(ج) هل هي مجرد افتراض، وجزء من عاداتك الفكرية الخاصة؟

(أ) الموت على الطرقات لا يمكن تجنبه.

(ب) في مجتمع سليم، سيرتفع مستوى المعيشة لكل الناس: سيكون هنالك عدد أكبر من السيارات، وعدد أكبر من آلات غسل الصحون، وعدد أكبر من أجهزة التليفزيون الملونة.

(ج) أفضل طريقة للوصول إلى فعّالية صناعة ما، هي نسبة الربح الذي يجنى من رأس المال المستثمر.

(د) لكل الناس الحق الكامل في التعليم بتكلفة اجتماعية.

(هـ) طلبة الجامعة أفضل من يحكم على كيفية وضع المناهج.

كل فئات الناس، في كل الأعمار، قد وصلوا إلى نتائج محددة حول مشاكل الحياة الأكثر أهمية، وقد قبلتها الجماعة أو الجمهور على أنها أمور لا يمكن السؤال عنها بشكل يدعو إلى الفائدة.

وصارت تلك النتائج ضروباً من العادات الفكرية أو (طرق التفكير الثابتة حول الحياة)، وهذه العادات استلزمت افتراضات يبدو بشكل جليّ أن الشكّ فيها أمر نادر.

فاليهود في زمن يسوع كانوا واثقين من أنهم شعب الله المختار، وأنَّ سبيل إرضائه هو مراعاتهم التامة لعدد من القوانين المتشابكة أو المعقّدة.

كما كان اليونانيون والفلكيون في القرون الوسطى يقولون بوجوب حركة

كل الأجسام السماوية في دوائر كاملة. وأن التجار في القرون الوسطى افترضوا أن كل السلع لها ثمنٍ محدد لا يجب أن تتعداه. وأن الحكام في القرن السادس عشر لم يقبلوا إلا شكلاً واحداً من العبادة الدينية للضرورة الأمنية في البلاد. وأن معظم علماء الاقتصاد في القرن التاسع عشر اقتنعوا بأن أفضل وسيلة لمساعدة جماعة ما ليصيروا أثرياء هي السماح لكل عضو أن يحقق أكبر ربح ممكن لنفسه.

إنه من السهل أن نتأمل العادات الفكرية المستبعدة، ومن السهل أن نجدها غير منطقية ومتناقضة، إلا أننا لا نستطيع فهم التاريخ حتى ندرك أن ما نراه اليوم نمطاً أو أسلوباً قديماً وغير مقبول كان ذات يوم حقيقةً لازمة في عقول الناس، كأحد ادعا التي نحرص عليها اليوم تماماً.

وقد لا نستخدم نحن فكرة العقاب الأبدي، ولكن يجب علينا أن نتصور هلع لوثر كلما تفكر في الجحيم، وذلك لكي نقدر البهجة التي جعلته يقرر أن الإيمان وحده هو الذي سينقذه من الهلع.

وتتغير العادات الفكرية ببطء شديد، فبعدما قدّم كوبرنيكوس الأسباب القوية للاعتقاد بفكرة دوران الأرض في مدار حول الشمس، ظلّ هذا الرأي حتى انقضت مائة وخمسون سنة (150) على إعلانه ليصبح مقبولاً بشكل عام، وهذا أمر ملحوظ تماماً لأن أغلب الناس يشعرون بعدم الطمأنينة والحزن إذا تعرضت عاداتهم الفكرية لنوع من التحدي والطعن، وقد أشبعوا بفكرة أن عاداتهم الفكرية صحيحة، وأنهم يشعرون بالأسى والقلق كلما تصوروا أنهم سيفقدون منها شيئاً.

ولكي نجاهد من أجل فهم كامل لأناس عاشوا في الماضي، يجب علينا محاولة رؤية العالم كما كانوا يرونه، وأن نرمي بعاداتنا الفكرية جانباً.

ويجب أن نتذكر دائماً أننا نمتلك ميزة معرفة ما حدث في السنوات التي تلت الأحداث التي نقوم بدارستها، وأننا قد نعلم أن قرارات رجل دولة ما فشلت في تحقيق النتائج التي كان يصبو إليها، وهذه ميزة لا تعرف إلا بعد انقضاء فترة زمنية على الحدث، فمحاولة نيفيل شامبرلين Neville Chamberlain تهدئة هتلر لم تصرفه عن الحرب، وليس من حقنا وصفه بأنه غير كفءٍ لأن ما هو معروف

اليوم لم يكن معروفاً في سنة 1938 م، وكان شامبرلين يظن أن الابتعاد عن الحرب أمر ممكن.

كما يجب أن نحترس من الوجدان للتقليل من أسلوب التفكير الذي ينزع لمصلحة الآخرين التي نحبذها. فنحن نقبل دولة الرخاء الحديثة كعامل مهم في التخلص من الضيق والحرمان، إلا أن التعرف على جدارة الرأي القديم الذي علّق أكبر الأهمية على الاستقلال، وافترض أنه كان واجب كل عائلة أن تنشغل بحاجات جميع أفرادها أمر لازم.

(ب) الأسباب:

لعله أمر طبيعي لمؤرخ ما أن يأخذ في اعتباره كيفية تأثير انسان في آخر، وكيفية ارتباط الأحداث في مكان ما مع ما يجري في مكان آخر.

ونحن نبحث في كل دراساتنا عن العلاقة بين الأشياء والأفكار، ونحس بالنجاح عندما تخرج المادة في شكل معقول ومقبول.

لذلك يخبرنا المؤرخ عن الأسباب التي يراها قائمة وراء الثورة الفرنسية، وإذا لم نكن حكماء منتبهين فأننا سنحفظ تلك الأسباب عن ظهر قلب، دون أي تفكير آخر لغرض استعمالها في غرفة الامتحان.

ولكن عندما يخبر المؤرخ أن(أ) سبب (ب)، فأنه يعني أن هذا هو الحق في كل الاحتمالات.

والعالم يمكنه أن يعيد التجربة من حين إلى آخر، حتى يرى صدق الافتراض العملي أقرب ما يكون إلى الصواب، وأنه من الغباء في الواقع العلمي الحاضر التشكيك في ذلك. وهذا أمر لا يتأتى للمؤرخين، لأن التحقيق التاريخي لا يخضع للتجارب، ولا يمكن استرجاع الزمن، واكتشاف ما إذا كان هنري الثامن سينكر سلطة البابا لو أنجبت كاثرين أراجون طفلاً معافى. فيمكننا أن نختبر كل الشواهد المعروفة، ونقرر أن فقدان طفل، وإغراء أن بولين كانا مظهرين مهمين للموقف، إلا أنه لا يمكننا البرهان ـ متجاوزين كل الشكوك المعقولة ـ على أن تلك الاعتبارات، ووحدها فقط، جعلت هنري يفعل ما يفعل.

فالناس وعلاقاتهم الإنسانية في غاية التعقيد، إذ أن هنالك دوافع عديدة تلعب دوراً في أفعالهم، كما أن هنالك أسباباً محتملة عديدة لأي حدث ما.

والمؤرخ ينتقي الدوافع والأسباب التي تبدو له ذات تأثير كبير، وهو بذلك يعلم أنه يقدم رأياً محكماً جداً وليس الواقع عينه. كما يقوم المؤرخون الأخرون بدراسة نفس الشاهد، وقد يصلون إلى استنتاجات مختلفة، وذلك لأن كل واحد منهم يحكّم قواعده على أجزاء من الشاهد يراها أكثر أهمية، فقد يصر أحد المؤرخين على أن الأسباب هي دوافع سياسية كالرغبة في المسؤولية والسيطرة، بينما يراها آخر دوافع اقتصادية واجتماعية مثل: التوق إلى سيارات أكبر، ومنازل أكثر روعة وأكثر وجاهة، بينما يرى ثالث أن المحرك التاريخي الأول هم أولئك الناس بعقائدهم القوية، وإصرارهم على تطبيقها.

كتب J.M. Keynes : (في الوقت الحاضر أو في ما مضى، تظل الأفكار وحدها التي تشكل خطراً على الخير والشر، وليست المصالح الثابتة).

ويمكن أن تكشف وثائق جديدة، أو قد تتاح فرصة دراستها، لذلك يصبح التقويم الجديد للأسباب ضرورياً، وقد تمنح التجارب الجديدة المؤرخين فهماً أعمق للماضي، وهكذا، فإن مؤرخ عام 1970 م، والمهتم بطبيعة النشاطات الإرهابية في ايرلندة، قد يحسّ بأن المشاكل الايرلندية في زمن جلادستون أو اللويد جورج تبعث فيها الحياة الآن بشكل جديد.

لهذه الأسباب يجب أن نتوقع أن تقويم الدوافع والأسباب والنتائج قابلة للتغير من كتاب إلى آخر ومن زمن إلى آخر أكثر من العبارات المتعلقة بالحقائق الأساسية. لذلك ليس هنالك اتفاق عام، حتى هذه الساعة، حول أسباب حرب 1914 -1918 م.

(ج) التعرف على الأحكام المسبقة (التحامل):

تقرر لجنة القبول المشتركة أن أحد موضوعات امتحاناتها في التاريخ ذات المستوى المتقدم، أن تختبر قابلية أو قدرة الممتحنين على تقويم الآراء والتعرف على الأحكام المسبقة.

إن إمكانية معرفتنا للأحكام المسبقة في البحوث أكثر من معرفتنا لها بكثير في التواريخ العامة، بالرغم من أن بعضها يعطي تفسيرات كاثوليكية أو بروتستانتية منفتحة للتاريخ الأنجليزي أو الأوروبي.

وتظهر الآراء صريحة في كل الكتب، وعندما نتعرف عليها يمكننا اختبار قيمتها باعتبار الشاهد الذي يقويها. وعلى ضوء هذا يمكننا أن نقرر ما إذا كانت الآراء محتملة إلى حد بعيد، أو محتملة فقط، أو ممكنة، أو مشكوك فيها، أو بطلانها ظاهر، وإذا لم يكن ثمة شاهد على ذلك فيجب أن نتوقف عن إصدار الحكم، وأما إذا كان لضبط الكاتب وعلمه واستقامته اعتبار عندنا، فإننا حينئذ يمكننا أن نقرر بشكل معقول قبول الرأي السائد في الوقت الحاضر.

فالتحامل يظهر واضحاً بطبيعة الكلمات التي يستخدمها الكاتب، فوصف موقف بأنه (متهور أو أرعن) يعني أن الموقف مستهجن أو غير مقبول، وإذا وصف بأنه موقف (جرىء) فهو مقبول عنده، والسياسي الذي يصفه أصحابه بأنه (قوي وصلب)، ينعته أعداؤه بأنه (شرس وعنيد).

وفي الكتابات المتحاملة ترى أن الشيوعيين (حمر)، وأن المحافظين (يستغلون) العمال، وزعماء العمال يسعون (لإرضاء) رغبات الاتحادات المهنية، وأن (البيروقراطية البورجوازية) الفاسدة قمعت (البروليتاريا).

فالكلمات التي بطبيعتها توضح أحاسيس الكاتب حول الموضوع تعرف غالباً بالمصطلحات (الملونة)، لأنها تلوّن أو تحرّف الرواية أو الخبر.

وستفقد دراسة التاريخ بعض جاذبيتها إذا تحمّل الكتاب العناء الكبير في كتمان مشاعرهم طول الوقت وسيكون الضرر قليلاً بفعل التحامل إذا ما عرفت مرة نزعاته.

فمن المفيد إذن للمضي قدماً أن نحدد ما هي أنواع النزعات أو الآراء المسبقة للكاتب التي يتوقع وجودها في الكتب أو الوثائق التي ندرسها.

ومن المهم أن نؤكد أن التحامل يمكن أن يحدث بالفعل دون اضطرار الكاتب لاستخدام عبارات باطلة أو مصطلحات ملوّنة.

والمؤرخون إذا لم يحرصوا أشد الحرص فقد ينتقون الشاهد الذي يؤيد الفكرة التي يتعاطفون معها بشكل قوي، فمثلاً: قد اعتقد كثير من المؤرخين أن التطور التدريجي للحكم بواسطة برلمان ديموقراطي كان أعظم إنجاز حققته بريطانيا، حتى أنهم أخذوا ينظرون لأي حوادث عرضية قللت من سلطة الملك وقوّت سلطة البرلمان على أنها خطوات في طريق التقدم، وقد بلغوا في تأكيدهم على ذلك درجة الإفراط.

وثمة دراسة مهمة على التحامل الخفي كتبها البروفيسور هـ. باترفيلد، تحت عنوان: تفسير حزب الهويج للتاريخ.

واختيار الشاهد ذو تأثير مهم لا سيّما أثناء عرض المادة التاريخية في برامج التليفزيون، فسيرة هنري فورد الذاتية في الوقت الحالي اعتمدت على كثير من المقاطع المأخوذة من أفلام جديدة وضعت عن حياته، ولأن الكثير من حياته لم يعرض فربما أعطى هذا الاختيار انطباعاً سيئاً.

فالبرامج الوثائقية التليفزيونية تبدو موثقة ودقيقة، إلا أنه قد تكون هنالك أحاسيس بأن المصور قد منع من التصوير، والأذن بأخذ الشريط قد يضمن فقط بشرط أن يكون للناس المعنيين حق حذف أي أجزاء من الفيلم التي يعتقدون أنها تشوّه سمعتهم، فمثلاً: ظهور صورة إخبارية لطالب ما لا تكفي أن تكون شاهداً أو دليلاً على ما قد حدث إذا لم تكن آلات التصوير موجودة في موقع الحدث.

(15) أي من الكلمات الآتية يعد مصطلحاً ملوّناً؟

- Hooliganism - Nigger.
- Turncoat - Healthy Vigour.
- Crowd - Firmly based upon Principles.
- Negro - Generous.
- Agitator - Timid.
- Mob - Resolute Opposition.
- Strong Liquor - Spendthrife.

- Crusader - Cautious.
- A Convert - Idealistic.
- Thrifty - Miserly.
- Starry- eyed - Wilful Confrontation.
- Doctrinaire - Alcoholic Drink.

(16) ما هي ضروب التحامل (النزعات) التي نتوقع وجودها فيما يلي:

(أ) تفسير كاثوليكي للتاريخ.

(ب) تفسير شيوعي للتاريخ.

(ج) وجهة نظر عامل منجم فحم حول الإضراب العام في سنة 1926 م.

(د) مذكرات رجل دولة.

(هـ) المقالات التي تحتوي على الطعن أو الجرح (مثل المقالات التي كتبت ضد دوق باكنجهام، أو ضد وارن هاستنج).

(و) موعظة تأبينية، أو خبر نعي.

(ز) شهادة تقدير كتبها مدير لتلميذه.

(17) علق على لغة المقالة الافتتاحية لصحيفة التايمز، والتي دافعت فيها عن العدد الصادر في 22 أبريل سنة 1834 م. كانت هنالك تظاهرة كبيرة في لندن يوم 21 أبريل تأييداً لستة من عمال المزارع في تولبودل TOLPUDDLE كانوا قد ادينوا وعوقبوا بالنفي لمدة سبع سنوات.

مرة أخرى، لقد وصفنا بأننا أعداء الطبقة العاملة، ولكن من قبل من؟ من قبل أولئك الأوغاد الذين احتالوا عليهم وافترسوهم. فنحن أنزه من أن نتملق الأثرياء، وأي رجل نزيه سيتهمنا بتهجير الفقير وخذلانه والتخلي عنه... فمن نهض ووجه الروح الشعبية في انجلترا ضد الجريمة البشعة في باترلو سنة 1819 م؟، بل من فتح أعين الإنسان الفقير على الإشراك والمؤامرات التي يحكيها ضده أصدقاؤه المخادعون الزائفون؟ من غير صحيفة التايمز؟ - هدف لانتقام كل وغد، وتعسف كل مفتري - فنحن نترفع عن امتهان الكلمات في الرد على هذه المخلوقات فنزدريهم ونتحداهم.

عوامل مساعدة للتعليم

(1) وضع بطاقات ملاحظات:

وضع بطاقات للملاحظات تدريب ذو أهمية، ولكنه قد يستغرق وقتاً طويلاً. وعليه، من المهم أن نوضّح أي أنواع الملاحظات أكثر أهمية عند قراءة كتاب في تاريخ عام، أو بحث ما.

(أ) التواريخ العامة:

اقترحنا في الفصل الأول فقرة (ب) أخذ ورقتي ملاحظة منفصلتين أثناء قراءة موضوع في تاريخ عام للمرة الثانية.

فتذكر الورقة الأولى بالموضوعات التي تحتاج إلى تحقيق فيها بعد، بينها تعطى الورقة الثانية صورة ملخّصة لسلسلة الأحداث. ومن خلال الورقة الثانية يمكننا أن نبين كيفية ارتباط الأحداث ببعضها، وذلك بوضع رسم بياني يوضّح هذا. والصفحة التالية مثال لمحاولة جادة نوعاً ما لربط مقدار من المعلومات عن حركة الإصلاح في انجلترا (من سنة 1529 م إلى 1559 م) ببعضها. وهذا مهم لبناء سلسلة من الأحداث، كما ستجد نفسك قادراً على فعل هذا بشكل مفيد للغاية، وذلك بإنشاء رسوم بيانية لموضوعك.

ويفضل بعض الناس أن يضعوا ملخصاً منهجياً وفق نسق معين لأجزاء من تاريخ عام، إلا أنه عمل مضن قد لا يستحق الوقت الذي ينفق فيه.

وثمة ملاحظات أخرى نافعة توضع على تاريخ عام في موضوع مقالة خاص، أو سؤال امتحان يستقر في الذهن.

والمعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع قد تتناثر عبر صفحـات الكتاب، والملاحظات المختصرة ستضمها إلى بعضها كأساس لممارسة مكتوبة.

(ب) البحوث أو الدراسات:

والطريقة نفسها صالحة إذا كنت تتعامل مع بحث أو دراسة، وذلك من خلال سؤال يطرح يستقر في الذهن.

وسوف لن تحتاج إلى وضع ملاحظات كثيرة على البحث إذا كان لديك الوقت الكافي لدراسته كله وعوضاً عن ذلك يمكنك أن تسأل نفسك الأسئلة التالية، واضعاً الإجابة في ملاحظات مختصرة:

1 ـ ما هي الرؤية الخاصة للأحداث التي يسعى المؤلف لإثباتها؟

2 ـ هل يبدو أن المؤلف يسعى لإعطاء دليل شامل، أو شاهد كاف؟ وهل كان موفقاً في اختيار ذلك؟

3 ـ هل بنيت مناقشاته على أساس الشاهد؟ وهل هي مقنعة؟.

4 ـ هل نجح فيما يسعى إليه؟

وهذه النصيحة بنيناها على أساس أنك تود أن تجعل قراءتك للتاريخ قراءة نقدية أكثر فأكثر، فتتطور مهارتك كأي طالب. كما يجب أن تصبح ملاحظاتك أكثر شخصية، وأن تختبر حكمك على الكتب التي قرأتها بدلاً من تلخيص محتوياتها.

(ب) فهرست البطاقات:

ستصادفك دائماً بعض الحقائق المهمة التي يصعب تذكرها، لأنها ليست جزءاً من قصة، ولا سلسلة من الأحداث المتعاقبة المرتبطة ببعضها. ولتثبيت تلك الحقائق في الذاكرة ينصح بتنقيح المعلومات وتهذيبها بشكل ثابت حتى يمكن استدعاؤها بسهولة، ونصيحتنا هي استخدام فهرست للبطاقات.

خذ عدداً من البطاقات الصغيرة أو قطعاً من الورق المقوى، واكتب على كل واحدة منها قسماً من المعلومات فمثلاً: إذا كنت ترى صعوبة أن تذكر أنه في سنة 1908 م، أصبح (اسكويث) رئيساً للوزراء، فاكتب على صدر البطاقة: (وزارة اسكويث الأولى)، وعلى ظهرها: (1908 م)، وعندما تلقى نظرة على البطاقة للمرة الثانية، يمكنك أن تختبر ذاكرتك.

ويجب أن تحفظ البطاقات في صندوق يحوي كذلك بطاقات أخرى، توضع عليها بطاقات صغيرة لاصقة مكتوب فيها: الأسبوع الأول، الأسبوع الثاني،

الأسبوع الثالث، الأسبوع الرابع، وهلمّ جرا. ومن ثم تشرع في وضع برنامج تنظيمي للتذكر.

ضع بطاقاتك الأولى في المكان المخصص للأسبوع الأول، وعند نهاية الأسبوع الأول اختبر معرفتك بكل شيء فيها. والبطاقة التي تحتوي على معلومات لا يمكن تذكرها تمضي إلى الأسبوع الثاني، وما تتأكد من معرفتها تمضي إلى الأسبوع الرابع، أو الذي يليه. والبطاقات التي تعرف معلوماتها ـ غالباً ـ تمضي إلى الأسبوع الثالث. وفي الأسبوع الثاني أضف بطاقات جديدة إلى البطاقات الموجودة في المكان المخصص لهذا الأسبوع من الصندوق وفي نهاية الأسبوع اختبر نفسك في كل البطاقات الموجودة، وضم هذه إلى ما تركته في الأسبوع الثالث، وهلمّ جرّا، وبالاستمرار على هذه الطريقة أسبوعاً فأسبوع ستجد أنك قد اكتسبت معلومات منقّحة ثابتة، وأن معظم وقتك قد أنفقته في الحقائق التي تراها أكثر جدوى.

(ج) التنقيح والتهذيب:

يقدم التنقيح طبيعية لك لاستيعاب ما قرأت، ولاكتشاف مقدار ما تمكنت من فهمه، وقبل أن تترك دراسة موضوع خاص عليك أن تأخذ ورقة وتدون فيها الإجابات المختصرة للأسئلة التالية:

ماذا حدث؟ أين؟ متى؟ لماذا؟ وما نتائج ذلك؟ وهذه ستريك مواطن الضعف أو الانقطاع في معرفتك.

وقبل أي امتحان مهم، فأنه من الأمور الجوهرية أن نأخذ فترة أساسية للتنقيح الخاص، وهذه الفترة ستكون ذات نفع كبير إذا استغلت للنشاط الذهني بدلاً من أن تكون فترة قراءة سلبية موهنة للعزيمة. ويمكن أن يقدم النشاط بصنع مجموعة جديدة من الملاحظات من نوع مختلف.

وأنت تعلم تماماً أن هنالك عدداً من الموضوعات قد أجري عليها بعض التنقيحات، وأنت في حاجة إلى آخر تنقيح لها قبل أيام الامتحان مباشرة.

والمجهود المبذول في إيجاد أفضل طريقة لضغط كميّة كبيرة من المعلومات

المهمة في فراغ صغير سيجعلك حذراً يقظاً أثناء أسابيع التنقيح، وهذا سيساعدك كذلك في الحصول على فهم أكمل لموضوعاتك الرئيسية.

5 دراسة الوثائق

لقد ازداد الاقتناع في السنوات الأخيرة بأنه يجب أن يتعرّف طلبة التاريخ على المصادر الأولية بمجرد أن يكونوا قادرين على فهمها. وهنالك فرصة سانحة لدراسة أعمال الإنسان في المدينة والريف، وذلك عن طريق القيام بزيارات إلى الكنائس والقلاع والمنازل والمتاحف، وتلك أكثر مصادر الشاهد أهمية، وهي خارجة عن موضوع هذا الكتاب الذي يجب أن يحصر في مناقشة بعض المسائل التي تتطلبها دراسة الوثائق. وقد نشر من الوثائق التي تستعملها المدارس والكليات عديد من الأجزاء الجديدة، وقد قامت لجان الامتحان بتقديم مقتطفات وثائقية في بحوثهم (العادية)، (والمتقدمة). فمثلاً: منذ عام 1965 م وضعت لجنة القبول المشتركة أسئلة للمستوى المتقدم على عدد من الوثائق التي نصح بدراستها، وعدد آخر من الأسئلة على مواد أوليّة أخرى التي يعتقد أن الممتحنين لم يلقوا عليها نظرة في السابق.

وتلك المقتطفات لم تؤخذ من الوثائق التي تستلزم معرفة متخصصة راقية من أجل تفسيرها، ولكن اكتفى بأبسط الأمثلة من المواد، مثل التي ذكرت في صفحة (2) فقرة (ب).

والوثائق المفروضة قد تضمنت أحوالاً مهمة، إلا أن المقتطفات غير المشاهدة تأتي عادة من اليوميات، والمذكرات والحكايات المعاصرة.

والهدف الصريح هو اختبار فهم المرشح لطبيعة الشاهد التاريخي، ولمعرفة قدرته على الاستنتاج من هذا الشاهد.

(أ) الاستدلالات:

استخلاص النتائج من الشاهد يستلزم العثور على المفاتيح (Clues) التي تؤدي إلى الاستنتاجات كما يفعل رجال التحري، على الأقل في الروايات. فشارلوك هولمز يقرر أن المجرم مجهول ولم يكن من مواطني لندن بسبب نطقه

لكلمة (EDGUWARE ROAD) ويعلل هولمز ذلك بأن:

1 ـ المجرم المجهول لا يعرف كيف يتهجأ كلمة (EDGWARE).

2 ـ كل مواطني لندن يعرفون هجاء لفظة (EDGWARE).

فكان استنتاجه مبنياً على افتراض قوي، وأنه من السهل أن نبيّن أن حجته لم تكن سليمة بالرغم من أن استنتاجه يبدو صحيحاً.

والمفاتيح التي ينتقيها المؤرخون تقود إلى نتائج محتملة فقط عندما تعلل بالاستدلال، فمثلاً: صورة السير فرنسيس درك المعلّقة في منزله تشير إلى أن عمره في سنة 1581 م، 42 سنة، ومن هذا يمكن إن يستدلّ على أنه ولد في سنة 1539 م، والاستدلال يمكن أن يعرض كما يلي:

1 ـ صورة درك تشير إلى أن عمره سنة 1581 م وقت أخذ الصورة له 42 عاماً.

2 ـ سوف لن يسمح درك للرسام بأن يخطىء في كتابة عمره.

3 ـ إذن، فقد ولد درك في سنة 1539 م.

إلا أن هذا الاستدلال قد قام على افتراض ما، فربما علم درك بخطأ الرسام إلاّ أنه لم يكلف نفسه عناء التصحيح. (وأخذت له صورة في عام 1594 م، وقد كتب عليها أن عمره 53 سنة، وأن ثمة شاهداً آخر يوحي بأنه ولد سنة 1544 م، أو بعد ذلك).

أي وقت يظهر الاستدلال، من المهم جداً أن نتساءل: أهو الاستدلال الوحيد والمعقول؟.

وشهادة الميلاد تؤخذ كدليل قطعي على تاريخ الميلاد، وحتى هذا يتوقف على أن والدي الطفل قد أعطيا تاريخاً دقيقاً لميلاده عند التسجيل. والقائمون على التسجيل يقومون بفحص التواريخ المعطاة بين الفينة والفينة، وهم يقبلونها على أنها صحيحة لاحتمال أن للوالدين بعض الدوافع لعدم إعطاء المعلومات الصحيحة.

وتحميل هذا على الدراسة التاريخية هو دلالة على أن كل الشواهد التاريخية في حاجة إلى تفسير أو تعليل.

ويعمل المؤرخ على جعل رسالته واضحة، وذلك باستخلاص الاستدلالات التي استقرّت فروضها، وإذا ما تبيّن فروضه فيها بعد فيلزمه القيام بتعديل نتائجه.

فمن الصراخ العنيف ضد أسوار تيودور، في المواعظ والكتب، يمكن الاستدلال على أن الأسوار كانت واسعة الانتشار، ومفجعة. إلا أن هذا الاستدلال قام على افتراض أن المواعظ والكتب قد أعطت صورة حقيقية لما حدث في أجزاء متعددة من البلاد، ولما تبيّن عظم الشك في ذلك الافتراض أعيدت كتابة قصة أسوار تيودور.

والصفحات التالية محاولة لاقتراح بعض الأسئلة الروتينية التي ستعيننا على اختبار الاستدلالات وفحصها، وعلى استعمال المادة بشكل جيّد.

(ب) تساؤلات توجّه لكل الوثائق:

هذه هي الأسئلة الأولى التي تسأل حول أي وثيقة، سواء أكانت شخصية، أو تتعلّق بالعمل، أو من النوع القصصي:

1 ـ من كتبها؟ وإذا لم تكن ممهورة بتوقيع، فهل هنالك أي دليل يعين القارىء على معرفة المؤلف؟

2 ـ متى كتبت؟ وإذا لم يذكر الزمان والمكان، فهل ثمة مفاتيح أو خيوط داخلية تعين على حل هذه المشكلة؟.

3 ـ ماذا كان الغرض منها؟

4 ـ لمن كتبت؟

فإذا كانت الوثيقة قصة من الأحداث، أو وصفاً لأناس، يجب أن نسأل بوضوح ما إذا كان الكاتب قد شاهد ما قصّه، أو كانت له معرفة شخصية بالناس الذين وصفهم، وفضلاً عن ذلك، فإننا نود معرفة ما إذا كان شاهد

عيان حقيقي، ومراقباً للأحداث.

وهذه الموضوعات ستناقش فيما بعد في شيء من التفصيل.

فعلى أية حال، نحن هنا ننظر في دور الوثيقة، ومهمتنا التالية اختبار استنتاجاتنا بالرجوع إلى كل الشواهد الأخرى التي نجدها ذات صلة وثيقة بالموضوع.

(ج) الشاهد الداخلي:

إنه من الممكن ـ غالباً ـ أن نطرح بعض الأسئلة حول وثيقة ما، وذلك بتعليل أو تفسير المفاتيح الكامنة فيها، ويسمى المؤرخون هذه المفاتيح (CLUES) الشاهد الداخلي (INTERNAL EVIDENCE) وقد ترسخ بعيداً عن كل الشكوك المعقولة أن (أعمال الرسل) ACTS OF THE APOSTLES، قد قام بتأليفها نفس الشخص الذي قام بتأليف أحد الأناجيل، وهو (لوقا)، وهذا الاستنتاج قائم على أن الكلمات التي بدأ بها أعمال الرسل: (الكلام الأول أنشأته ياثا وفيلوس عن جميع ما ابتدأ يسوع يفعله. . .) تتفق مع فاتحة إنجيل لوقا: (. . أكتب على التوالي أيها العزيز ثاوفيلوس لتعرف صحة. .) وعلى حقيقة أن كلاً الكتابين أظهرا اهتماماً خاصاً بمواعظ المسيحية للكفار والملاحدة، ونتيجة للتعرف على عبارات محددة، وكلمات نادرة ظهرت في كلا الكتابين، إلا أنه من الصعب تحقيق ذلك في الأجزاء الأخرى من كتاب العهد الجديد.

18 ـ هذان مقطعان من خطب مسجلة. فما هو الشاهد الداخلي الذي يمكنك من معرفة مكانها وزمانها؟

1 ـ «أذكركم يا حضرات اللوردات بأنكم في سنة 1907 م قد رفضتم أن تجيزوا شكوى تقويم أرض باسكوتلندا قدمت لكم. وفي السنة التالية قدمت إليكم شكوى مماثلة مرة أخرى. . . وستلاحظون يا حضرات اللوردات في كلتا المناسبتين أن مسألة تقويم الأرض قد عرضت عليكم كموضوع تتعاملون معه كلياً وبشكل كاف، وقد تبين لي أنه موضوع جديد لم تسمعوا به من قبل.

وبعدما حدث ذلك، فاعلموا الآن أنه بسبب درجة الحرص قد ربطت

نفس المجموعة بهذه الشكوى المالية، وإنكم ستحرمون من الفرصة التي قد واتتكم - باعتراف عام - في سنة 1907 و 1908 م».

(ب) «كان من المحترم قطعاً، ذات مرة، أن تدفع المرتبات لأعضاء البرلمان الذين حددت مرتباتهم. ومثل جميع المستويات أو الطبقات التي تدفع لها أجرة سيبحثون عن وسيلة للرفع من تلك الأجور عندما تتاح لهم الفرصة... فالحكومة... ليست مطمئنة هذا الأسبوع... ففضلاً عن تحطيم السلطة التشريعية للمجلس الثاني للبرلمان، يقترحون الآن تحطيم السلطة الأخلاقية لمجلس العموم أيضاً. ولأنني أحب مجلس العموم، ولأنني فخور به، أتمنى من الأصدقاء الشرفاء أن يدلوا بأصواتهم في هذا الجانب لإنقاذه إذا أمكن من هذا العبث والخزي...».

وإذا لم يكن هنالك دليل يكفي لمعرفة تاريخ الوثيقة المحتمل، فإن الخبراء يمكنهم في الغالب أن يحصروا حدود تاريخها، وذلك بتحليل الورق والمداد، وبدراسة شكل الخط وملامح الأسلوب الخاصة، وهذه الأمور تعد من التحقيقات الفنيّة الراقية.

وحتى إذا كانت الوثيقة مؤرخة وموقعة فإن ذلك لا يكفي لقبولها دون تفكير، فقد يعطي الكاتب تاريخاً خاطئاً بشكل متعمد، أو قد يرتكب خطأً ظاهراً. وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا كان قد كتب قبل سنة 1752 م، فتواريخه سوف تختلف عن تواريخنا، لأن تقويمنا التاريخي قد تغير بعد ذلك، فما يدعيه أنه أول يونيه فهو عندنا الثاني عشر من يونيه، وأن بداية العام عنده تبتدىء في 25 مارس، لذلك فإن 25 مارس من عام 1701 م يأتي بعد 24 مارس من عام 1700.

19 - تظهر أهمية دقة التاريخ البالغة عندما يكتب أحدهم وصيته. فالوصايا تزيّف أحياناً لمصلحة ذوي الضمائر الفاسدة. فإذا قرر شخص ما أن يكتب وصية اليوم دون مساعدة كاتب عقود أو محام، فمن الممكن أن يشتري نموذجاً مطبوعاً من قرطاسيّ، يثبت في أسفله رقم شيفرة أو مفتاح CODE NUMBER، وهذا الرقم أو المفتاح يمكّن الذي قام بطبع هذا النموذج من معرفة تاريخ طباعته، وتاريخ عرضه في أماكن البيع. ويرفض أن يفك رموز هذا الرقم إذا سأله جماعة

من الناس ذلك، فتظل المعلومات سرية للغاية.

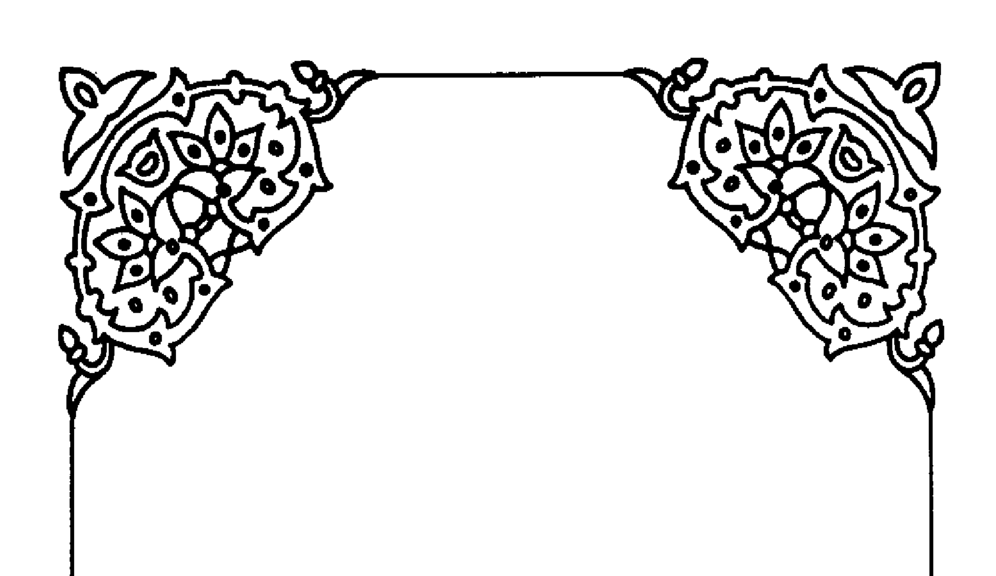
(أ) إذا لم يكن الرقم أو المفتاح سرياً، فما الشاهد الذي يعطيه عن تاريخ كتابة الوصية؟

(ب) ما هو الدور الذي تلعبه السرية أو الكتمان ضد تزييف الوصايا؟

وكذلك يجب التعامل مع التوقيعات بعناية، بعيداً عن حقيقة إمكانية تزويرها.

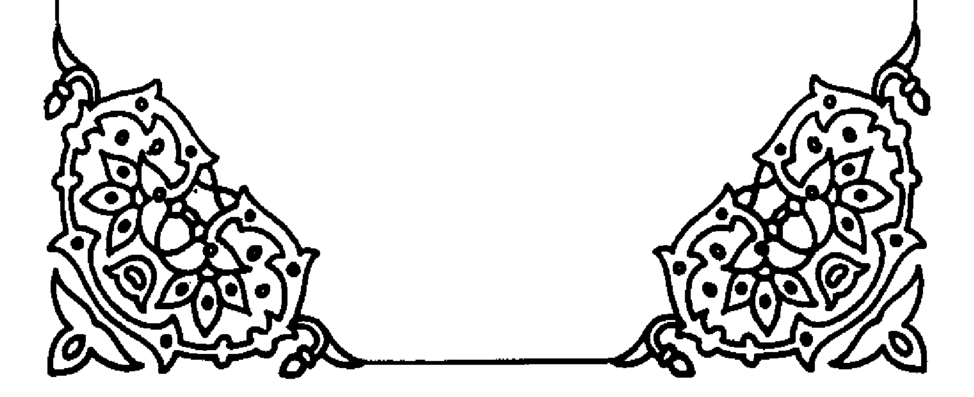
وحقيقته أن رجل دولة وقّع رسالة ما ليست برهاناً على أنه قام بذلك، حتى لو كان ذلك بخط يده.

إذ الغالب أنه يمنح موافقته العامة على المحتويات، وقد يكون منشغلاً فلا يقوم بأي تعديلات مفصلّة. وهذا ينطبق كليةً على رسائل الملوك والملكات. وما لم يكن هنالك دليل واضح على عكس ذلك فإن تلك الرسائل هي من صميم عمل أمناء السرّ الخصوصيين.



معارف إسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف حول العالم الاسلامى وتراثه يحررها أساتذة متخصصون .





إجابة

الأستاذ. عبدالسلام أبوسعد

الإجابة لغة: رجع الكلام. تقول: أجابه عن سؤاله إجابة، وإجاباً، وجواباً، وجابة.

وفي القاموس: «الإجاب، والإجابة، والجابة، والمجوبة، والجيبة: الجواب»[1].

والإجابة والإستجابة بمعنى واحد، والسين والتاء للتأكيد، قال تعالى: ﴿فليستجيبوا لي..﴾[2] أي فليجيبوني[3].

والإجابة، والإيجاب: مصدران لأجاب، يجيب الرباعي. والإسم منه الجابة، والمجوبة، والجيبة. يقال: إنه لحسنُ الجيبة، بمعنى: الجواب وفي كلام العرب: أساء سمعاً فأساء جابة. واسم الفاعل: المجيب، وهو اسم من أسماء الله الحسنى، وهو الذي يقابل الدعاء بالعطاء والقبول[4] قال تعالى: **﴿فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني...﴾**[5].

(1) ترتيب القاموس 1/472.
(2) البقرة 186.
(3) لسان العرب 1/280.
(4) تاج العروس 1/193.
(5) البقرة 186.

وفي القرآن الكريم: ﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم..﴾[6] أي أجيبوا.

1 ـ واختلف العلماء في وجوب إجابته عليه السلام لمن كان في الصلاة، وهل ذلك يبطلها أم لا[7].

2 ـ وتجب إجابة الداعي إلى الإيمان بالله وبرسله وبما جاؤوا به، قال تعالى عن الجن: ﴿يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم. ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين﴾[8].

3 ـ وتجب إجابة داعي الجهاد في سبيل الله إذا تعين، ويكون ذلك بالنفير العام، وفي حالة هجوم العدو على ديار المؤمنين[9].

4 ـ وتجب إجابة الوالدين إذا طلبا أو أحدهما شيئاً من ولدهما فإن لم يجيبهما فهو عاق لهما[10].

5 ـ وتندب إجابة المؤذن للصلاة، وذلك بأن يقول السامع مثل ما يقول المؤذن، فإذا قال المؤذن حي على الصلاة، حي على الفلاح، وقال السامع: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقد ورد في صحيح البخاري: «إذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن»[11].

وهل تندب إجابة المؤذن على من كان في الصلاة؟. ذهب بعض العلماء إلى إجابة المؤذن مطلوبة ولو كان السامع في صلاة مكتوبة[12]، وقال الإمام الشافعي:

---

(6) الأنفال 24.

(7) انظر: التحرير والتنوير 9/311 وروح المعاني 3/190 والقرطبي 7/389 وانظر كذلك: حديث أبي سعيد بن المعلي وهو في الصلاة، البخاري كتاب التفسير 3/132.

(8) الأحقاف 29، 30.

(9) انظر أحكام الجهاد في كتب الفقه.

(10) انظر تفسير القرطبي 10/136 وصحيح البخاري، كتاب الأدب 4/47.

(11) البخاري، كتاب الأذان 1/115.

(12) البيان والتحصيل 17/586 وبداية المجتهد 1/86.

«فيجب لكل من كان خارجاً عن الصلاة من قارىء أو ذاكرٍ أو صامت أو متحدث أن يقول كما يقول المؤذن»[13].

6 ـ تندب كذلك إجابة المقيم للصلاة بأن يقول السامع مثل ما يقول المقيم، فإذا قال المقيم: قد قامت الصلاة ، قال السامع: أقامها الله وأدامها[14].

7 ـ كما تطلق إجابة الإمام في صلاة الجماعة بمعنى متابعته في أقواله وأفعاله، وذلك لمن كان معه في الصلاة، لقوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبّر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمدهُ فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا» وفي رواية: « وإذا قال الإمام: آمين فقولوا آمين يجبكم الله»[15].

8 ـ وتجب إجابة الداعي إلى الوليمة بشروط مذكورة في كتب الفقه لقوله عليه الصلاة والسلام: « إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليجب» ومن لم يجب فقد عصى الله ورسوله»[16].

ولما روي البخاري عن البراء بن عازب قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت الفاطس، وإجابة الداعي، ورد السلام، ونصر المظلوم، وإبرار القسم...»[17]. وإن اجتمع داعيان فليجب أقربهما بابا أو السابق منهما[18]. وهل إجابة الدعوة خاصة بالنكاح أم كل دعوة؟. انظر الإجابة في كتب الفروع[19].

9 ـ ويجب على المرأة المسلمة إجابة زوجها إذا دعاها للفراش، فقد ورد في السنة: «إذا دعا الرجل امرأته لفراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان عليها لعنتها

---

(13) الأم 1/76.
(14) سنن أبي داود، كتاب الصلاة 1/145.
(15) صحيح البخاري: باب الأدب، وافتتاح الصلاة، وكتاب الدعوات. والنسائي كتاب الإقامة.
(16) البخاري: كتاب الجنائز، ومسلم كتاب النكاح.
(17) البخاري: كتاب الأدب 4/84.
(18) سنن أبي داود، كتاب الأطعمة 3/340.
(19) سبل السلام 3/55، نيل الأوطار 6/211 وما بعدها.

الملائكة حتى تصبح»[20].

10 ـ وتجب إغاثة الملهوف وإجابته ولو كان السامع في الصلاة إذا كان سيتعرض للخطر، سواء استغاث بالمصلي أو لم يعين أحداً في الاستغاثة[21].

11 ـ ويجب على الخصوم إجابة القاضي إذا دعاهم، فلا خلاف بين الفقهاء من إلزام المدعي عليه بالإجابة على الدعوى إذا طلب منه ذلك[22].

12 ـ وتلزم إجابة المرأة في النكاح؛ لأن النكاح لا ينعقد إلا بالإيجاب والقبول، لقوله ﷺ: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا البكر حتى تستأذن. قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت»[23] رواه الجماعة.

من يستجاب دعاؤهم والأوقات التي يستجاب فيها الدعاء:

(أ) ممن يستجاب دعاؤهم:

1 ـ الأنبياء والمرسلون: فقد ورد عن النبي ﷺ: «لكل نبي دعوة يدعو بها، وأريد أن اختبىء دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة»[25].

2 ـ البار بوالديه[26].

3 ـ المؤمن الذي يراقب الله في أقواله وأفعاله، ويعبده حق العبادة، لقوله تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾[27] ولقوله ﷺ: «إن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه»[28].

4 ـ الإمام العادل المظلوم.

---

(20) متفق عليه وانظر في هذا المعنى: سبل السلام 3/143 ونيل الأوطار 6/232.

(21) انظر: المغني لابن قدامة 1/482 وموسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي 1/192.

(22) البدائع 6/224، والشرح الكبير للدردير 4/144.

(23) انظر نيل الأوطار 6/136 وانظر كتب الفقه السابقة.

(25) البخاري، كتاب الدعوات 4/98.

(26) البخاري كتاب الدعوات 4/47.

(27) المائدة 29.

(28) سنن الترمذي. دعوات 65.

(ب) أما الأوقات التي يستجاب فيها الدعاء فمنها:

1 ـ عند ختم القرآن[29].

2 ـ يوم الجمعة: فقد ورد ما من يوم جمعة إلا وفيه ساعة يستجاب فيها دعاء المؤمن ما لم يدع بشر[30].

3 ـ في السجود: فقد ورد: ﴿... وإذا سجدتم فاجتهدوا في الدعاء فإنه يستجاب لكم﴾[31].

4 ـ ويستجاب الدعاء في الليل، فقد روى عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يَسْتغفرني فأغفر له»[32].

5 ـ ويستجاب الدعاء عند التقاء الجيوش، وإقامة الصلاة، ونزول الغيث. قال الشافعي: «حفظت عن غير واحد طلب الإجابة عند نزول الغيث وإقامة الصلاة»[33].

المصادر والمراجع

(1) ـ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الأولى، بيروت 1300 هـ.
(2) ـ الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت 1984.
(3) ـ الزبيدي، تاج العروس.
(4) طاهر الزاوي: ترتيب القاموس، دار الاستقامة، القاهرة 1959.
(5) القرآن الكريم، وكتب السنة الصحيحة.

(29) انظر سنن الدارمي، فضائل القرآن.
(30) البخاري: كتاب الدعوات والنسائي كتاب الجمعة.
(31) سنن النسائي، كتاب الافتتاح 2/218.
(32) البخاري، كتاب الدعوات 4/101.
(33) الأم 1/224.

(6) ابن رشد الجد. البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، الأولى، بيروت 987.

(7) ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

(8) ابن عابدين. حاشية دار المحتار. الحلبي، القاهرة ط: 1966-2.

(9) ابن عاشور: التحرير والتنوير.

(10) ابن قدامة. المغني، مكتبة الجمهورية، القاهرة د.ت.

(11) الألوسي. روح المعاني.

(12) الشافعي: الأم. دار الشعب، القاهرة، الأول د.ت.

(13) الشوكاني: نيل الأوطار. مكتبة الحلبي. القاهرة، الأخيرة د.ت.

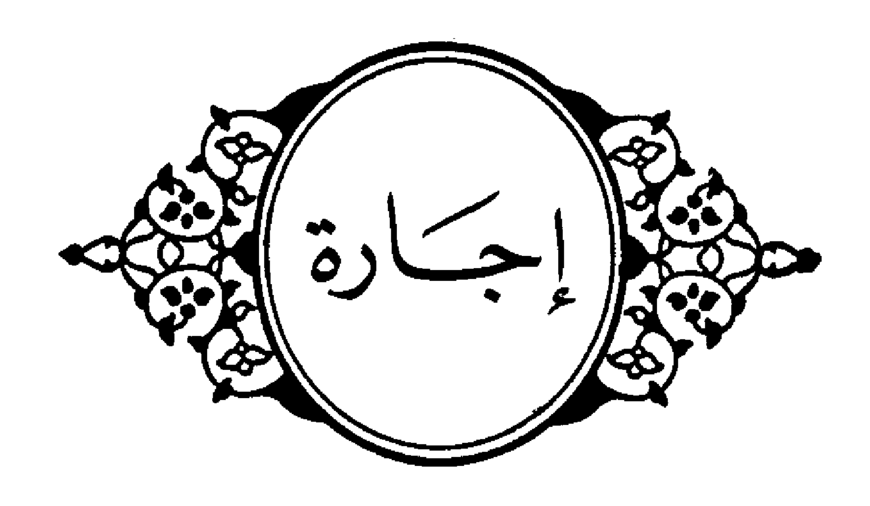
(14) الصنعاني: سبل السلام: مكتبة الحلبي، القاهرة، الأول 1968.

(15) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن.

(16) الكاساني: بدائع الصنائع. دار الكتاب العربي، بيروت. الثانية 1982.

(17) وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، الأول 1984.

(18) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1386 هـ.



الأستاذ: عبدالسلام أبوسعد

الإجارة[1]: ما أعطيت من أجر في عمل، وهي مثلثة، ولكن الكسر هو المشهور، والجمع أجور، وآجار.

والإيجار: مصدر آخر. وأما الإجارة فهي اسم للأجرة، وهي ليست مصدراً للفعل أجر؛ إذ لم تسمع مصدراً قط. واستعمال الإجارة بمعنى الإيجار استعمال شائع. فاشتقاق الإجارة من الأجر، وهو العوض والجزاء على العمل. وفي الصحاح وغيره: الأجر، الثواب. وفرق بعضهم بين الأجر والثواب، فجعل الحاصل بأمور الشرع ثواباً، والحاصل بأمور الدنيا أجراً. وعلل ذلك بأن الثواب لغة بذل العين، والأجر بذل المنفعة، وهي تابعة للعين، وقد يطلق أحدهما على الآخر.

كذلك فرق بعضهم بين الأجر والإجارة، فقال: الأجر هو الثواب الذي يكون من الله تعالى للعبد على العمل الصالح، والإجارة جزاء عند الإنسان لصاحبه.

ويطلق الأجر مجازاً على عدة معان منها:

(1) انظر مادة أجر في: تاج العروس 3/7، 8 وترتيب القاموس 1/82 ومعجم مقاييس اللغة 1/62 ولسان العرب 4/10 والصحاح 2/576.

(أ) المهر للمرأة. قال تعالى: ﴿فآتوهن أجورهن﴾[2].

(ب) الجنة. قال تعالى: ﴿فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾[3].

وقد تكرر لفظ الأجر وما اشتق منه أكثر من مائة مرة في القرآن الكريم[4].

والإجارة في الشرع[5]: «عقد يفيد تمليك المنافع بعوض» ومحلها المنافع، فلا إجارة إلا على منفعة، وهي منفعة مؤقتة، فهي إذن تمليك ناقص، بخلاف البيع ونحوه ما تُملك فيه العين والمنفعة على الدوام.

وعقد الإجارة من العقود التي عني بها التشريع الإسلامي بها عناية تامة؛ لأهميتها في الحياة العملية، فهي تمس حياة كل إنسان؛ لأنه ما من إنسان إلا ويحتاج إلى بعض الخدمات الضرورية التي لا يقدر عليها بنفسه فيضطر إلى استيفائها عن طريق الإجارة كالبناء وإصلاح السيارات والأجهزة المختلفة التي لا يقوم بإصلاحها إلا المختصون، وسواء آجر عليها فرداً أو هيئة فهي إجارة على كل حال. ولقد وضع الفقهاء شروطاً للإجارة إذا توفرت كانت ضرباً من المعاملات الإنسانية الكريمة، وإذا اختلت هذه الشروط أو بعضها كانت مظهراً من مظاهر الغبن والقهر والاستغلال فتكون حينئذ ممنوعة شرعاً[6]. ودليلها من الكتاب، والسنة، والإجماع، والدليل العقلي.

أما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿.. فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾[7].

---

(2) النساء 25.

(3) يس 11.

(4) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم «مادة» (أ ج ر).

(5) انظر الإجارة في: بدايةالمجتهد 2/183، البيان والتحصيل 8/409 والمعيار المعْرب جـ6، 7، 8 والقوانين الفقهية 257 والفروق 4/4 الشرح الكبير 4/2 وبدائع الصنائع 4/174 وحاشية دار المختار 6/3 والمبسوط 15/132 والأم 3/240 والوجيز 1/229 والمغني 5/498 وأعلام الموقعين 2/15 ونيل الأوطار 5/146 وسبل السلام 2/181.

(6) انظر المراجع السابقة.

(7) الطلاق 6.

وأما السنة، فأحاديث كثيرة صحت عن رسول الله ﷺ[8]، منها ما رواه ابن عباس: «أن النبي ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره»[9] وكذلك ثبت أن النبي ﷺ وأبا بكر استأجرا رجلاً يدلهما على الطريق إلى المدينة»[10].

وأما الإجماع، فقد اتفق فقهاء الأمصار من السلف والخلف على مشروعية الإجارة لضرورتها في الحياة العملية، ولم يخالف في ذلك إلا الحسن البصري ومن تبعه[11].

وأما الدليل العقلي فلما تقدم من أن حياة الفرد لا تكاد تقوم بدونها من حيث أن الإنسان مدني بطبعه لا يعيش إلا في جماعة كما يقول العلامة ابن خلدون[12]، وهو بالتالي مضطر إلى تبادل المنافع مع غيره، والإجارة باب من أبواب حصول المنفعة بين الأفراد.

والإجارة نوعان:

(أ) إجارة على المنافع، وهي أن يكون المعقود عليه منفعة، كإجارة الدور والمراكب ونحوها.

(ب) إجارة على الأعمال، وهي أن يكون المعقود عليه عملاً معلوماً يقوم به الأجير للمؤجر، كالبناء، والحرث، وتقديم الخبرات ونحوها.

وتطبيقاً للشروط التي وصفها الفقهاء للإجارة حتى تكون مشروعة نذكر بعض الأحكام:

1 ـ على الإنسان أن يختار الرجل الصالح الأمين[13]. قال تعالى: ﴿**إن خير من استأجرت القوي الأمين**﴾[14].

---

(8) انظر كتب السنة في موضوع الإجارة.

(9) البخاري، كتاب الإجارة 2/36 وكذلك مسلم.

(10) البخاري، كتاب الإجارة 2/33.

(11) انظر المغنى وبداية المجتهد وبقية كتب الفقه السابقة.

(12) المقدمة 69 وما بعدها.

(13) انظر البخاري كتاب الإجارة 32.

(14) القصص 26.

2 ـ ويجوز استئجار المشرك عند الضرورة كما فعل الرسول وأبو بكر[15].

3 ـ ويجوز للمسلم أن يؤجر نفسه من غير المسلم.

4 ـ وإذا أجر الإنسان أجيراً فأدى عمله يجب عليه أن يعطيه أجره كاملاً لمجرد الانتهاء من العمل لما ورد: «اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»[16].

5 ـ ولا تجوز الإجارة على شيء محرم شرعاً كالقتل والسرقة والكذب ونحوه، ولا على واجب شرعاً كالواجبات الدينية[17].

6 ـ وتجوز الإجارة على الأذان والإقامة وخطبة الجمعة والإمامة.

7 ـ ويجوز أخذ الأجر على الوظائف العامة كالوظائف الإدارية والتعليم والطب، والقضاء ونحوه. فقد كان القاضي شريح يأخذ على القضاء أجراً[18].

8 ـ وإذا كان عقد الإجارة فاسداً وقام الأجير بأداء العمل فله أجر المثل وليس الأجر المسمّى في العقد ما لم يتجاوز أجر المثل المسمّى[19].

(9) ـ وللعلماء تفصيلات في مكان تسلم الأجر إذا لم ينص عليه في العقد تنظر في كتب الفروع[20].

10 ـ وتنتهي الإجارة بانتهاء أجلها، أو بتمام العمل الذي تم العقد من أجله، فقد ورد: «تمضي الإجارة إلى أجلها»[21] وتنتهي كذلك بانتهاء العين المنتفع بها. أما في حالة وفاة أحد العاقدين فإن للعلماء تفصيلات في انتهاء الإجارة بذلك أو عدم انتهائها تنظر في كتب الفروع[22].

---

(15) البخاري، كتاب الإجارة 2/32.
(16) المرجع السابق.
(17) كتب الفقه السابقة.
(18) البخاري، كتاب الأحكام 4/232.
(19) بداية المجتهد 2/282 والمغنى 4/190.
(20) الفقه الإسلامي وأدلته 2/61 والكتب السابقة.
(21) البخاري كتاب الإجارات.
(22) البخاري نفس المرجع وكتب الفقه السابقة.

المصادر والمراجع

(1) ابن منظور، لسان العرب. دار صادر، بيروت، الأول 1300 هـ.

(2) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. مؤسسة الرسالة، بيروت 1984.

(3) الجوهري. الصحاح. دار العلم للملايين، بيروت 1979.

(4) طاهر الزاوي. ترتيب القاموس. دار الاستقامة، القاهرة 1959.

(5) الزمخشري. أساس البلاغة. دار المعرفة، بيروت 1982.

(6) القرآن الكريم. مصحف الجماهرية، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1987.

(7) كتب السنة الصحاح.

(8) ابن رشد الجد. البيان والتحصيل. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأول 1987.

(9) ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد، مكتبة الخانجي، القاهرة د.ت.

(10) ابن جزي. القوانين الفقهية. دار القلم، بيروت، د.ت.

(11) ابن عابدين. حاشية رد المختار. الحلبي، القاهرة ط2، 1966.

(12) ابن القيم. أعلام الموقعين. مكتبة الكليات الأزهرية، الأخيرة 1968.

(13) ابن خلدون. المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1983.

(14) ابن قدامة المغنى: مكتبة الجمهورية، القاهرة د.ت.

(15) الدردير: الشرح الكبير. مكتبة الحلبي. القاهرة. د.ت.

(16) السرخسي: المبسوط. مكتبة السعادة. القاهرة الأول د.ت.

(17) الشافعي: الأم. دار الشعب، القاهرة الأولى. د.ت.

(18) الشوكاني: نيل الأوطار. مكتبة الحلبي. القاهرة. الأخيرة. د.ت.

(19) الصنعاني: سبل السلام. مكتبة الحلبي. القاهرة. الأخيرة 1968.

(20) الكاساني: بدائع الصنائع. دار الكتاب العربي، بيوت، الثانية 1982.

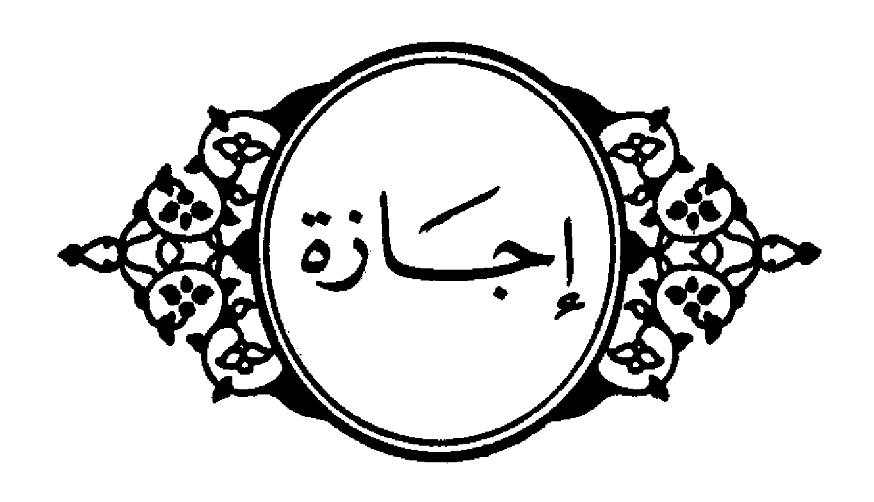
(21) القرافي: الفروق. مكتبة الحلبي. القاهرة، الأولى د.ت.

(22) الغزالي. الوجيز. دار المعرفة، بيروت، الأول 1979.

(23) الونشريسي. المعيار المعرب. دار الغرب الإسلامي، بيروت الأول 1983.

(24) وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، الأول 1984.

(25) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة الطاوي 1386 هـ.



الأستاذ . عبدالحميد عبدالله الهرامة

تطلق الإجازة على الإمضاء والإنفاذ، ومن معانيها التسويغ والمنح، تقول أجزته بجائزة سنية أي بعطاء. وللمادة معانٍ أخرى.

أما في اصطلاح العلماء المسلمين فهي أن يأذن الشيخ للطالب في رواية مؤلفاته أو مسموعاته، بشرط الإجازة. وشرطها عند أهل الأثر البراءة من التصحيف والتحريف، «وأن يكون الفرع معارضاً بالأصل حتى كأنه هو، وأن يكون المجيز عالماً بما يجيز، ثقة في دينه وروايته، معروفاً بالعلم، وأن يكون المجاز من أهل العلم متسماً به» (الألماع ص 95).

قال ابن عبد البر: «تلخيص هذا الباب أن الإجازة لا تجوز إلاَّ لما هو بالصناعة حاذق بها، يعرف كيف يتناولها، ويكون في شيء معين معروف لا يشكل إسناده» (جامع بيان العلم 2 /180). وقال أبو الأشعب العجلي في ختام إجازة منظومة:

وهــذا سماعي من رجــال لقيتهم ... لهـم ورعٌ في فـهـمـهـم وعـقـول
ألا فـاحذروا التصحيف فيه فـإنما ... يحـوُل مـن تصـحيـفـه المعـقـول

أما ما وقع من الإجازة بغير هذه الشروط فهو إخلال بها حدث في عصور

التخلف المتأخرة، حين أصبحت الإجازة رسماً يرسم لا علماً يتلقى ويؤخذ (الباعث الحثيث 122).

وربما توسعوا في ذلك قياساً على إجازة بعض القدماء للصغار، وهم لا يبيحون ما أباحوه إلاّ بقيد حصولهم على الأهلية بمرور الزمن، وعملهم بالشروط المعروفة (قواعد التحديث 205). و(التقييد والإيضاح 187).

وقد اختلف المحدِّثون القدامى في قبول الإجازة أو رفضها، فمن رأى أنها سبيل إلى نشر العلم على نطاق واسع، وإلى حفظ السند عدَّها واحدة من طرق التحمل الجائزة مع مراعاة شروطها (الكفاية 313) ومن رأى أنها خروج عن حيز السماع وقعودٌ عن طلب العلم والرحلة إليه فقد رفضها (المصدر السابق 317-314).

ثم إن الذين أباحوا الإجازة قسموها إلى أقسام قبلوا بعضها واختلفوا في بعضها الآخر أو رفضوه، (الألماع 88-107، والكفاية 326-347، والتقييد 190-18).

ووقف العلماء المعاصرون من الإجازة مواقف مختلفة، وذلك لما اعتراها من تباين الرؤى في المصادر التراثية. فهذا الشيخ أحمد شاكر يقول: «وفي نفسي من قبول الرواية بالإجازة شيء... ولو قلنا بصحة الإجازة إذا كانت بشيءٍ معين من الكتب لشخص معين أو أشخاص معينين لكان هذا أقرب للقبول» (الباعث الحثيث ص 122).

ويراها صبحي الصالح في الدرجة الثالثة من درجات التحمل بعد السماع والقراءة، (علوم الحديث ومصطلحه ص 96). وفي رأي نور الدين العتر أن الإجازة إخبار على سبيل الإجمال ألجأت إليه الضرورة عندما دُوِّن الحديث وكثرت تصانيفه (منهج النقد في علوم الحديث ص 214).

وذهب (جولد سيهر) إلى أن نيل الإجازات أصبح هواية محببة يجمعها الآباء لأبنائهم، ويسعى إلى طلبها الأمراء، ويفاخر بها العلماء، ثم صاروا يمنحونها لجميع المسلمين (دائرة المعارف الإسلامية، 2/ 231). وهو باعتماده على أخبار فردية في فترة متأخرة عن عصر النهضة الإسلامية وبتعميمه وإغفاله لشروط

الإجازة إنما يسيء إلى هذا المصطلح إساءة بالغة. وبخاصة أنه أعرض عن ذكر أركانها وصيغتها وعلة إباحتها.

وفي الطرف الآخر نجد البروفسور الفريد غيوم يعتبر الإجازة وثيقة يمنحها المدرس المسلم لتلميذه تخوله أن يكون معيداً، وشبهها بإجازة المعلم: (LICENTIA DOCENDI) (تراث الإسلام 357).

ومثل ذلك نجده في بحث ابيبد يونج، حول ابتكار العرب للجامعة، فقد جاء فيه أن الإجازة عبارة عن دبلوم مكتوب يمنحه الأستاذ لتلميذه عندما يكمل الأخير دورة دراسية؛ وبهذا يمنحه الحق بأن يعلم الآخرين الموضوع أو المواضيع التي كان يدرسها» (مجلة كلية الدعوة 469/3).

وعلى هذا النسق عرَّف صاحبُ المعجم الأدبي مصطلح الإجازة (ص 6)، وفي الحركة الأدبية لعانوتي ص 27 شيءٌ من هذا القبيل.

وخلاصة القول، أن الإجازةالمعتبرةعند المحدِّثين تشتمل في صياغتها على أركانها: المجيز والمجاز له، ولفظ الإجازة (التهانوي 259) كما تشتمل على شروطها آنفة الذكر تصريحاً بتعدادها، أو تلميحاً، كأن يقول المجيز: أجزت لفلان كتاب كذا، بشرط الإجازة أو شروطها (انظر نموذجاً من هذه الإجازات في روضة الأس 304 وما بعدها).

والإجازة في اصطلاح العروضيين محل خلاف أيضاً، وإن كان هذا الخلاف في حقيقتها أصلاً، فهي عند بعضهم أن تكون القوافي مقيدة فتختلف الأرداف، أو أن تكون قافيةٌ ميماً والأخرى نوناً (الشعر والشعراء 1 /41 ومعجم البلاغة العربية 1 /66). وعند غيرهم أن الإجازة اختلاف الروي بحروف متباعدة (معجم المصطلحات الغربية في اللغة والأدب ص 11).

والإجازة الشعرية ما يباح للشاعر من الضرورات والعلل والزحافات. (المصدر السابق ص 11). كما تعرف الإجازة أيضاً بأنها إتمام الشاعر مصراع غيره إذا ارتج عليه أو طلب إجازته ابتداءً (المعجم الأدبي ص 5).

أما عند الفقهاء فالإجازة تعني القبول والتسويغ والإمضاء وهي ضدُّ الرفض والرد. وقد استخدموا هذا المصطلح في إجازة التصرف، وإجازة الورثة

لفعل بعينه، وإجازة الموكل، وإجازة الدائنين، وخيار الإجازة في عقد الفضولي. . . الخ (الفقه الإسلامي وأدلته 8 ص 476).

المصادر والمراجع

(1) ألفية السيوطي في علم الحديث، بتصحيح أحمد شاكر.

(2) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد الصقر 1970.

(3) الباعث الحثيث، أحمد شاكر. الطبعة الثالثة: مكتبة محمد علي صبيح.

(4) تراث الإسلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف: توماس أرنولد. تعريب جرجيس فتح الله 1972.

(5) التقييد والإيضاح، شرح مقدمة ابن الصلاح لزين الدين العراقي، بتحقيق عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية (1969 م).

(6) دائرة المعارف الإسلامية، تعريب ابراهيم زكي وآخرين) المكتبة الحديثة - بيروت).

(7) روضة الآس: لأحمد المقري، الرباط: 1983.

(8) الشعر والشعراء، لأبي محمد بن عبد الله. الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1983.

(9) الصحاح للجوهري.

(10) علوم الحديث ومصطلحه، لصبحي الصالح، دار العلم للملايين 1978.

(11) الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي دار الفكر 1984.

(12) القاموس المحيط، للفيروزآبادي.

(13) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. لمحمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد البيطار. ط 2 -1961 م.

(14) كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد التهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، طبعة المؤسسة المصرية 1963 م.

(15) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي. منشورات المكتبة العلمية؛ المدينة المنورة.

(16) مجلة كلية الدعوة الإسلامية ع 3 -1986 طرابلس ـ ليبيا ـ .
(17) المعجم الأدبي، لجبور عبد النور. دار العلم للملايين 1979.
(18) معجم البلاغة العربية، لبدوي طبانة. منشورات جامعة الفاتح ـ طرابلس ـ ليبيا 1977.
(19) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، لمجدي وهبة وكامل المهندس مكتبة لبنان 1979 م.
(20) مناهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، دار الفكر: 1979 م.



الدكتور . عمران العربي

الإجبار مصدر «أجبر»، وهو في اللغة «القهر والإكراه» تقول: أجبرته على فعل كذا حملته عليه قهراً وغلبته، فهو مجبر، ويقال: أجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه على تنفيذه، ومنه سمي التنفيذ الذي يقع بقوة القانون: تنفيذاً جبرياً.

وأما معنى الإجبار في العرف الشرعي فإنني لم أر من العلماء المتقدمين من تعرض لبيان ماهيته لا بالحد ولا بالرسم، وعرف الكاتب لمادة «إجبار» في موسوعة الفقه الإسلامي التي يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية حمل الغير من ذي ولاية بطريق الإلزام على عمل تحقيقاً لحكم الشرع» وقد ذكر هذا الكاتب بأنه ليس له تعريف مخصوص في كتب الفقه، والعهدة على القائل كما يقولون ـ ، وبالرغم من أن الفقهاء الأقدمين لم يتعرضوا لبيان حقيقة الإجبار في العرف الشرعي إلا أنهم أوردوا في مؤلفاتهم المواضع التي يقع فيها الإجبار الشرعي، فقد ذكروا أن الشريك يجبر على القسمة مع شريكه إذا كان المال المشترك بينهما قابلاً للقسمة بدون فساد، وذلك دفعاً لضرر الشركة. وإن المشتري من الشريك يجبر على أخذ ثمن ما اشتراه أو قيمته وترجيع المبيع إلى الشريك إذا شفع عليه فيما اشتراه من شريكه بل إن بعض المذاهب الإسلامية تعطي حق الأخذ بالشفعة حتى للجار.

وإن المدين يجبر شرعاً على سداد ما عيه من الدين للدائن إذا كان موسراً، وكان الدين قد حل أجله، وعدم أدائه لما عليه ظلم منه يحل عرضه وعقوبته.

وإن الأم تجبر على إرضاع ولدها إذا لم يقبل غيرها، أو لا يوجد من يرضعه.

وإن الغاصب يجبر على رد ما اغتصبه للمغصوب منه.

وإن من توفرت فيه شروط تولي القضاء يجبر على توليه لتحقيق العدالة بين أفراد المجتمع.

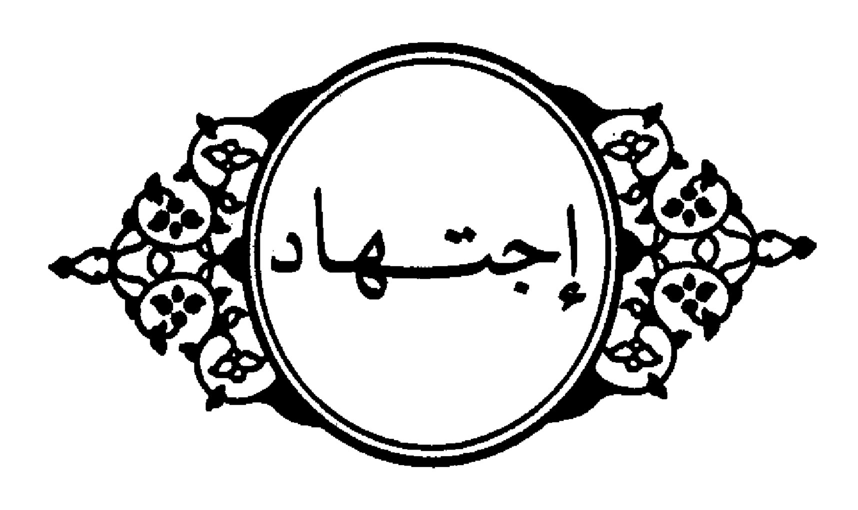
وإن من وجبت عليه الزكاة يجبر على أدائها فإن امتنع قتل.

وإن القرى الإسلامية تجبر على إقامة الأذان والجماعات فإن تركوها قوتلوا من أجلها إلى غير ذلك من المسائل الفقهية التي تعرض لها الفقهاء وأعطوا الحق لصاحب الحق الولاية الشرعية في إجبار من لزمته شرعاً على تنفيذها، أما إذا كان المطلوب تنفيذه غير واجب على الشخص شرعاً فإنه لا يجوز شرعاً إجباره على تنفيذه، فإن أجبر على ذلك سمي إكراهاً لا إجباراً، فالإجبار والإكراه يشتركان في أن في كل منهما حملاً للشخص على ما ينافي المحبة والرضى، ويفترقان في أن الإجبار لا يكون إلا ممن له ولاية شرعية في أمر يجب اداؤه على المجبر شرعاً وأما الإكراه فإنه يكون من كل ذي قوة على تنفيذ ما توعد به من قتل أو ضرب مؤلم لإلزام غيره بفعل ما لا يجوز فعله شرعاً فالإكراه على الزنى وشرب الخمر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وإتلاف مال الغير، وغير ذلك من الأفعال المنهى عنها شرعاً، وللإكراه شروط موضع ذكرها مادة «إكراه».

المصادر والمراجع

(1) بدائع الصنائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني.
(2) الشرح الكبير على مختصر خليل/ لأحمد الدردير.
(3) حاشية الجمل على تفسير الجلالين لسليمان بن عمر العجيلي.
(4) موسوعة الفقه الإسلامي/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

(5) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
(6) القاموس المحيط للفيروز أبادي.
(7) المصباح المنير لأحمد بن محمد المقري.
(8) مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي.



الدكتور. عمران العزي

الاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مأخوذ من الجهد بضم الجيم وفتحها، فلا يطلق في اللغة حقيقة إلا على ما فيه تعب ومشقة.

ويشمل الاجتهاد بمعناه اللغوي الاجتهاد في تحقيق الأمور الحسية كحمل الأثقال والمعنوية كتحقيق الأحكام سواء أكانت الأحكام المجتهد في تحقيقها عقلية، أم لغوية، أم شرعية.

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد فيه.

والاجتهاد نوعان: مطلق ومقيد، لأن استفراغ المجتهد وسعه إما أن يكون في استنباط الأحكام الشرعية من الإمارات المعتبرة عقلاً أو نقلاً، وإما أن يكون في تطبيق الأحكام الكلية على الوقائع الجزئية.

فإن تعلق استفراغ الوسع باستنباط الأحكام فهو اجتهاد مطلق، ولا بد لتحقيقه من أن يكون المجتهد عالماً بالنصوص الدالة على الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها، والشروط المعتبرة فيها، وأوجه ترجيحها عند تعارضها، وكيفية استثمار الأحكام منها، قادراً على تحريرها

وتقريرها، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها بحيث يكون عالماً بالرواة، وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ في النصوص الإحكامية حتى لا يعمل المنسوخ ويترك ناسخه، عالماً باللغة والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان بالقدر الذي يمكن من معرفة مفردات النصوص وتراكيبها وخواصها في الإفادة والاستفادة.

وأن يكون عالماً بأوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات ليميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام والمفرد والمركب، والكلي والجزئي، والحقيقة والمجاز، والتواطؤ والاشتراك، والترادف والتباين، والنص والظاهر، والعام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وأن يكون عالماً بمواضع الإجماع حتى لا يستنبط حكماً يخالف ما أجمع عليه المسلمون، ويكفيه من ذلك غلبة الظن بأن الواقعة المجتهد في حكمها مستحدث وليس لأهل العصور السابقة كلام فيها.

وأن يكون عالماً بالقياس وأقسامه وشرائطه المعتبرة فيه: لأن القياس الصحيح تبنى عليه أحكام كثيرة.

وأن يكون عالماً بكيفية النظر من حيث إدراك ماهية الحدود والبراهين، وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليأمن الخطأ عند النظر.

وأن يكون عالماً بمقاصدالشريعة حتى لا يكون ما يستنبطه من الأحكام افتياتاً على الشارع الحكيم. إلى غير ذلك مما لا بد منه لمن رام استنباط الأحكام الشرعية من الإمارات الدالة عليها. وأما أن تعلق الاجتهاد بتطبيق الأحكام الكلية على الوقائع الجزئية: فهو اجتهاد مقيد، وذلك لتحقيق صفة العدالة في الشاهد المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿**وأشهدوا ذوي عدل منكم**﴾[1] لأن الناس في الاتصاف بهذه الصفة ليسوا على حد سواء بل منهم معلوم العدالة ومنهم معلوم الفسق ومنهم من لم تعلم عدالته ولا فسقه فإن شهد هذا الأخير أمام القاضي بحق من الحقوق فإنه تعين على القاضي الاجتهاد في تحقيق صفة العدالة فيه حتى يحكم بشهادته، ولا يجوز له الحكم قبل الاجتهاد وكما إذا أوصى

---

(1) الآية رقم 2 من سورة الطلاق.

شخص لماله للفقراء فإنه يتعين على من وكل إليه تنفيذ الوصية الاجتهاد في تحقيق وصف الفقير حتى لا يحرم من يستحق ويعطي من لا يستحق لأن من الناس من لا شيء له فيتحقق فيه وصف الفقر فيكون من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به فلا يدخل في أهل الوصية وبينهما وسائط كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له فينظر فيه بالاجتهاد هل الغالب عليه وصف الفقر فيكون من أهل الوصية أو وصف الغنى فيكون من غير أهلها.

وكالاجتهاد في الحكم بنفقات الزوجات والأقارب المنظور فيه إلى حال المنفق والمنفق عليه وحال الوقت.

وكاجتهاد القاضي في تحديد المدعي والمدعى عليه لأنه لا يمكن الحكم في الواقعة، ولا توجيه الحجاج وطلب الخصوم بما عليهم إلا بعد معرفته للمدعي من المدعى عليه، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد وذلك يرد الدعاوي إلى الأدلة.

وكاجتهاد من وقعت له زيادة فعلية في صلاته سهواً من غير جنس الصلاة أو من جنسها والتي نص الفقهاء على أن يسيرها لا يبطل الصلاة، وكثيرها مبطل لها: فإنه يتعين على من وقعت له النظر منها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد منه.

إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ولا يمكن استيفاء القول في أحادها: لأنها متجددة، وبيان الشريعة للأحكام أكثره كلي لا جزئي وما جاء منه جزئياً فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل إلا ما خصه الدليل، ولذا فإنه لا بد من الاجتهاد بتطبيق الأحكام الكلية على الوقائع الجزئية في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، لأنه لو فرض التكليف مع إمكان ارتفاعه للزم على ذلك التكليف بالمحال وهو غير ممكن شرعاً ولا عقلاً. وهذا النوع من الاجتهاد لا يشترط فيه ما يشترط في الاجتهاد المطلق بل يكفي من رام مزاولته: علمه بما يتعلق بالواقعة المجتهد في تحصيل حكمها ولو لم يكن متصفاً بجميع الصفات الواجب توافرها في المجتهد المطلق.

والأصل في الاجتهاد بنوعيه الجواز وقد تعرض له الواجب العيني وذلك فيما

إذا عرضت لمن توفرت فيه صفات المجتهد واقعة أو سئل عن حكم حادثة وخاف فواتها على غير وجهها الشرعي ولم يوجد غيره من المجتهدين، لأن عدم اجتهاده في بيان حكمها، يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل وهو محظور شرعاً فإن لم يخف فواتها على وجهها الشرعي أو وجد غيره من المجتهدين وجب عليه الاجتهاد وجوباً كفائياً فأي المجتهدين قام به سقط الإثم عن الباقين.

فإن وقع الاجتهاد في مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة أو إجماع أو كان المجتهد غير مؤهل للنظر في الأدلة واستنباط الأحكام منها: كان الاجتهاد محرماً.

وأما محله: فكل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي: فلا اجتهاد فيما ثبت بدليل قطعي كأركان الإسلام، وجميع الأحكام الثابتة بأدلة قطعية إذ لا اجتهاد مع صراحة النص، وأما الحكم الثابت بالاجتهاد: فهو ظني لا قطعي كما يؤخذ من تعريف الأصوليين له.

المصادر والمراجع

(1) الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي/ المطبعة الرحمانية بمصر.

(2) المستصفي للغزالي.

(3) شفاء الغليل للغزالي.

(4) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي.

(5) الأحكـام أصول الأحكام لابن حزم.

(6) ارشاد الفحول للشوكاني.

(7) نهاية السول لجمال الدين الأسنوي.

(8) الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي.

(9) موسوعة الفقه الإسلامي/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

(10) القاموس المحيط للفيروز أبادي.



الدكتور. أبوبكر شلابي

اجتماع واجتماعي صفة يختص بها الإنسان دون غيره من سائر المخلوقات، أي اجتماع أفراد المجتمع الإنساني في جماعات مختلفة البناء بقصد التعاون على تحقيق الحاجات الضرورية اللازمة للحياة... والاجتماع ضرورة اجتماعية لازمة للحياة، وهو اتجاه نفسي للنوع البشري يدفعهم نحو التآلف والتعاون بحيث ينشأ عن هذا الاجتماع الضروري مجتمعات مختلفة في البناء كالأسرة والعشيرة والقبيلة والأمة والمجتمع الإنساني كله، وبمعنى آخر فإن جميع المجتمعات من أبسطها تركيباً (مجتمعات الصيد وجمع الطعام) إلى أكثرها تعقيداً (المجتمعات الصناعية المعقدة) ناشئة عن الاجتماع، وهذا الاجتماع جاء نتيجة للضرورة القائلة بأن الإنسان الفرد لا يستطيع الحياة بدون هذه الضرورة الاجتماعية وهذا الاتجاه النفسي مع بقية أفراد نوعه.

.. ولما كان الاجتماع يعني اجتماع أفراد المجتمع الإنساني في مجتمع فإن تفكير الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه تفكير قديم قدم الإنسان نفسه حتى وإن كانت في تلك العصور القديمة لا ترتفع فوق مستوى النظر الفلسفي التأملي الفائق (أي النظر في المثل العليا المراد تحقيقها للإنسان والمجتمع، على أن هذا التفكير الاجتماعي لم يبدأ في منطقة قبل أخرى من العالم، وإنما وجد في كل مجتمع بشري وفي كل مكان ظهرت فيه حضارة مثل الحضارة المصرية القديمة.

وحضارة بلاد الرافدين والحضارة اليونانية والرومانية والحضارة العربية الإسلامية.

ـ يؤكد الفيلسوف اليوناني أفلاطون (428 -347 ق.م) على حقيقة الاجتماع وأهميته للإنسان بمقولته المعروفة «الإنسان مدني بطبعه».

كما تعرض أرسطو من بعده (384 -322 ق.م) إلى أهمية الصفة الاجتماعية للإنسان فيرى «أن نزعة الإنسان إلى الاجتماع بأخيه الإنسان نزعة غريزية طبيعية» بحيث إن الأفراد الذين لا يشعرون بها إنما يعتبرون شواذ. ومن المفكرين المسلمين الذين تعرضوا للاجتماع والاجتماعية المفكر المسلم أبو نصر الفارابي الذي عاش في القرن الثامن الميلادي وفي كتابه المعروف «آراء أهل المدينة الفاضلة» أكد على حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون وأثر هذه الحاجة في نشأة المجتمعات البشرية.

وفي هذا يقول الفارابي «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه. وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، ويقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه».

.. أما المفكر العربي المسلم عبد الرحمن بن خلدون فيرى: «أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران».

.. هذا عن الاجتماع، أما عن الاجتماع الإسلامي فيقصد به علم الاجتماع المختص بدراسة النظم والظواهر الاجتماعية المستخلصة من كتاب الله الكريم... وهنا لا بد لنا من الإشارة أولاً إلى تحديد مفهوم علم الاجتماع الإسلامي.

... ومما لا شك فيه أن لكل علم من العلوم تعريفاً ومفاهيم وموضوعات ومنهجاً وعلاقة بعلوم أخرى، وقد تعددت تعريفات علم الاجتماع واختلفت تبعاً للنظريات والمذاهب التي اعتنقها العلماء والتي تعبر بطبيعة الحال

عن المنظور الأيديولوجي، ولسنا هنا بصدد سرد جميع تعريفات علم الاجتماع، ولكن يكفي أن نشير إلى بعضها، فعلم الاجتماع يقصد به «الدراسة العلمية للمجتمع» ويقصد به «علم العملية الاجتماعية».

ويعرف أيضاً بأنه «العلم الذي يدور حول العلاقات الاجتماعية» كما عُرِّف بأنه «العلم الذي يهتم بدراسة الحياة الاجتماعية للإنسان وعلاقاتها بعوامل هي: الحضارة، والبيئة الطبيعية، والوراثة الاجتماعية».

.. من هذه التعريفات نرى أن بعض العلماء يركزون على الظواهر الاجتماعية. بينما يركز آخرون على الجوانب الحضارية، كما نلاحظ أن البعض يصف علم الاجتماع بالموضوعية، بينما يركز آخرون على التفاعل الاجتماعي».. الخ.

.. ويمكن بلورة التعريفات التي خُصَّ بها علم الاجتماع في أنه العلم الذي يدرس المجتمع الإنساني من حيث ظواهره ونظمه وبيئته والعلاقات السائدة بين أفراده دراسة علمية وصفية تحليلية بقصد الوصول إلى تحكمه.. ومن بين الظواهر التي اختص بها علم الاجتماع الظاهرة الدينية هنا بالمفهوم الدوركايمي (أي أن المجتمع هو الذي أنشأها أولاً بالمفهوم الطوطمي، ولكن الظاهرة الدينية في علم الاجتماع الإسلامي ظاهرة اجتماعية. أي ظاهرة لها وظيفة اجتماعية، بمعنى أن الظاهرة الدينية قديمة، وأن التفكير الديني أقدم المظاهر الاجتماعية، أو ربما كل مظاهر النشاط الاجتماعي. فالظاهرة الدينية هي أقدم المظاهر من حيث الواقع الوجودي والنفسي والاجتماعي، كما جاء في قوله تعالى **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى﴾** (الأعراف 172) أي أن البحث الأساسي في علم الاجتماع الإسلامي يجب أن يكون في استنتاج فكر اجتماعي من القرآن الكريم والسنة وبمعنى آخر فيما إذا كان ممكناً دراسة البناءين الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإسلامية من القرآن الكريم، علماً بأن القرآن يعالج حياة الإنسان من جميع جوانبها، كما يعالج قضايا المجتمع الإنساني من حيث النظم الاجتماعية والظواهر الاجتماعية، على أنه يمكن لعلم الاجتماع الإسلامي أن يعالج قضايا علم الاجتماع المعاصر: فمثلاً لو أردنا دراسة نظام الأسرة وميادينها المتعددة والمختلفة والتي تتحدث عما كان وما هو

كائن وما ينبغي أنْ يكون.

.. تجد القرآن الكريم يحدد المفاهيم المختلفة لهذا الموضوع وقضاياه:

«الرجل، الخصيان، النساء، النكاح، الطلاق، النشوز اسم النسب، اليتامى، الوصايا، الحجر، ذوو القربى، الرقيق، الموالى، والإماء، الميراث.. فمثلاً علاقة الرجل بالمرأة عندما يكوّنان وحدة اجتماعية يقول الحق تبارك وتعالى **﴿.. ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾** (الروم 21) ويقول **﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾** (النور 32).
وفي الطلاق يقول الحق **﴿فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾** (النساء 19).

﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل أن تأخذوا مما اتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألاّ يقيما حدود الله﴾ (البقرة 229).

المراجع

(1) A.W. Small, General Sociology (Cnicago, 1905) P.35.

(2) Edward Ross, Foundation of Socidogy (N.4.1905) P.6.

(3) Henry qiddings, Introductive Sociology (N.4.1901) P.9.

(4) H.P. Fairchild, General Sociology (N.Y.1932) P.90.

(5) J.E. Coldthrope,An Introduction to Sociology Cambridge University Ress, 1971, P.3.

(6) Morris Ginsberrg, Sociology (orford, 1949) P.7.

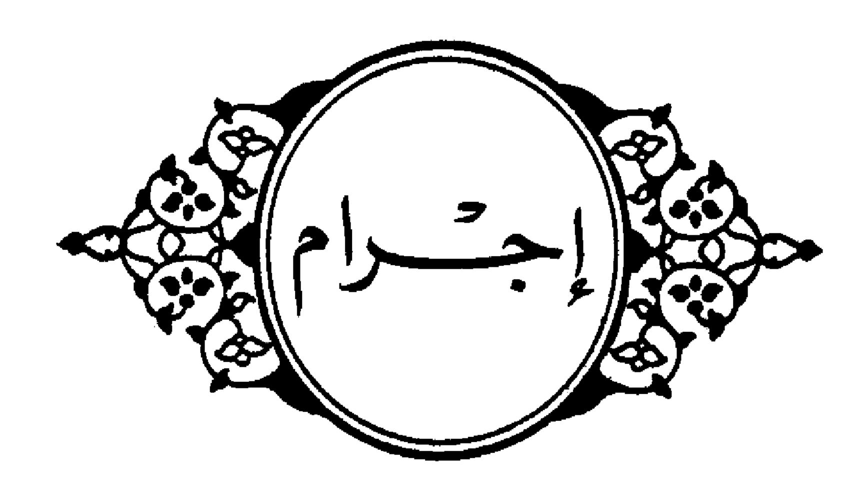
(7) R. Maciver and Ch. Rage, Society. (London. 1955) P.V.

(8) William Ogburn, MeyerNinkoff. A HandBook of Sociology (London, 1947) P.S.

(9) حسن شحاته سعفان، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار النهضة العربية 1965.

(10) محمد ابراهيم الفيومي، قضايا في الاجتماع الإسلامي، مكتبة الانجلو المصرية، 1977).

(11) محمد خيري محمد علي: نحو علم اجتماع إسلامي، مجلةالحكمة، بكلية التربية.
(12) مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، العدد الثالث 1978.
(13) نصر عازر، أبو نصر الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، 1959.



إجرام

الدكتور. سعيد محمد الجليدي

لفظ إجرام مصدر للفعل أجرم، ومعناه اقتراف السيئة واكتساب الذنب. ومن هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿قل إن افتريته فعلى إجرامي وأنا بريء مما تجرمون﴾[1].

قال الزبيدي: جرم فلان جرماً أذنب، كأجرم واجترم فهو مجرم وجريم، وجرم لأهله كسب لهم[2].

وقد فسّرت الآية: ﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم...﴾[3] بهذا المعنى. أي لا يكسبنكم، وقيل لا يحملنكم، أو لا يحقنكم.

والجرم بالضم الذنب كالجريمة وفي الحديث الشريف «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته»[4] رواه مسلم.

وورد لفظ المجرمين في كثير من آي القرآن الكريم مراداً به الكافرون

---

(1) سورة هود آية 35 وانظر روح المعاني للألوس جـ12 ص48.
(2) تاج العروس للإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي جـ8 ص224.
(3) سورة المائدة آية 2، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي طبعة دار الشعب جـ3 ص2041.
(4) تاج العروس جـ8 ص224 وانظر القرطبي جـ2 ص2332.

وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً﴾(5)وقوله: ﴿وكذلك نجزي المجرمين﴾(6) وقوله: ﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾(7) وقوله: ﴿يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه﴾(8).

والجريمة بوجه عام هي كل فعل إيجابي أو سلبي يعاقب عليه القانون(9).

ومن العلوم التي تحظى باهتمام بالغ في هذا العصر علم الإجرام وهو العلم الذي يدرس الجريمة باعتبارها ظاهرة في حياة الفرد وفي حياة الجماعة دراسة علمية تستهدف وصفها وتحليلها وتقصي أسبابها(10).

ورغم أن الكاتبين في هذا العلم يرجعون تاريخه إلى عصور قديمة، سواء باعتبار أن الجريمة ظاهرة اجتماعية مرتبطة تمام الارتباط بوجود الإنسان، أو باستقرائهم لما نقل عن بعض فلاسفة اليونان - ابيوقراط وسقراط وأفلاطون وأرسطو - من عزوهم الجريمة إلى نفس فاسدة في المجرم أساسها عيوب خلقية جسمية فيه وما تلا ذلك من أفكار ظهرت حول هذا الموضوع في العصور الوسطى.

إلا أنهم جميعاً متفقون على أن هذا العلم - علم الإجرام - لم تبدأ دراسته العلمية بالمعنى الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر(11).

---

(5) سورة مريم آية 86.

(6) سورة الأعراف آية 40.

(7) سورة الروم آية 55.

(8) سورة المعارج آية 11.

(9) المعجم الوسيط الطبعة الثانية دار المعارف جـ1 ص 118.

(10) مبادىء علم الإجرام د. عوض محمد ص 17.

(11) ولمزيد من الاطلاع انظر: علم الإجرام وعلم العقاب د/ يسر أنور علي ود آمال عثمان ص 8 وما بعدها.

ومبادىء علم الإجرام د.محمد،خلف ص 33 وما بعدها. وعلم الإجرام رمسيس بهنام ص 3، 4، 24.



الدكتور . سعيد محمد الجليدي

الأجنبي والأجنب والجنب هو الذي لا ينقاد والغريب البلد أو النسب والبعيد في القرابة[1]. ويقال هو أجنبي من هذا الأمر أي لا تعلق له به ولا معرفة[2]. والجار الجنب هو جارك من غير قومك قال تعالى: ﴿**وبالوالدين إحساناً وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب**﴾[3]... على معنى أن ﴿**الجار ذي القربى**﴾ هو الجار الذي تربطك به صلة قرابة و﴿**الجار الجنب**﴾ هو الجار الغريب الذي لا تربطك به صلة قرابة[4].

والجنائب في اصطلاح الصوفية هم السائرون إلى الله في منازل النفوس حاملين زاد التقوى والطاعة ما لم يصلوا إلى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله[5].

وأجنب الرجل وجنُب بمعنى أصابته الجنابة وذلك بإنزال الماء أو بإلتقاء

(1) تاج العروس للزبيدي جـ1 ص189، لسان العرب لابن منظور جـ1 ص269.

(2) المعجم الوسيط جـ1 ص138.

(3) سورة النساء آية 36.

(4) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ2 ص1753 طبعة الشعب.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون للتهالوني ص270.

الختانين، وسميت جنابة لكونها سبباً لتجنب الصلاة في حكم الشرع[6]. قال تعالى ﴿ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾[7]. وقال: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[8]. وروى عن النبي ﷺ قوله: «لا أحل المسجد لحائض ولا جنب»[9].

والأجنبي في الاصطلاح القانوني هو الذي لا يحمل جنسية الدولة[10].

أما الاصطلاح الفقهي للفظ «الأجنبي» فهو يختلف باختلاف متعلقه، وإن كان في الجملة يرجع إلى معناه اللغوي من حيث إنه الغريب، أو البعيد، أو غير ذي الصفة، أو من لا حق له في اقتضاء الشيء أو التصرف فيه... الخ[11].

فعلى سبيل المثال الأجنبي عن دار الإسلام في تصور الفقهاء القدامى ـ ووفقاً للقول بوحدة الدولة الإسلامية ـ هو غير المسلم ممن لا يقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة كالمعاهد والمستأمن والحزبي[12].

والأجنبي في الإيقاعات والتصرفات المختلفة كالطلاق، والإقرار، والقذف، والزواج، وقبض الثمن والمثمن، والوصية، والهبة... هو من ليست له صفة في موضوع التصرف. فالطلاق الواقع قبل الزواج أو من غير الزوج هو طلاق من أجنبي. والإقرار الصادر لغير من له الحق هو إقرار لأجنبي. وقذف غير الزوجة هو قذف لأجنبية. وزواج المعتدة وخطبتها في العدة تجوز لمطلقها ـ من غير الطلاق البائن بينونة كبرى ـ ولا تجوز لغيره الذي يعتبر أجنبياً. وقبض الثمن أو المثمن مبرىء إذا كان من البائع أو المشتري أو من وكيله، وغير مبرىء إذا كان من الأجنبي. والوصية لا تصح للوارث مطلقاً، أو تصح بشرط إجازة الورثة، ولكنها تصح للأجنبي بدون شرط إذا كانت في حدود الثلث. وفرق بعض

---

(6) المغرب في ترتيب المعرب للإمام أبي الفتح ناصر الدين المطرزي ص 162 ولسان العرب جـ 1 ص 271.

(7) سورة النساء آية 43.

(8) سورة المائدة آية 6.

(9) سبل السلام للصنعاني جـ 1 ص 91.

(10) المعجم الوسيط جـ 1 ص 138.

(11) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي جـ 3 ص 221.

(12) المرجع السابق، نظام الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي ص 405.

الفقهاء في جواز اعتصار الهبة والرجوع فيها بين ما إذا كانت الهبة لقريب كالابن الصغير أو الكبير وبين ما إذا كانت لأجنبي[13].

والأجنبي بالنسبة للمرأة في الخلوة والحج والسفر وجواز النظر كل رجل غير الزوج أو القريب ذي الرحم المحرم، وكذلك بالنسبة للرجل تعتبر كل امرأة غير زوجته أو ذات رحم محرم منه أجنبية عنه[14]. ويترتب على هذه التفرقة عند الفقهاء أنه لا تحل الخلوة بالأجنبية ولا النظر إليها ـ وعند بعضهم النظر إلى غير وجهها وكفيها ـ إلا للضرورة كالنظر للخطبة أو الشهادة أو التطبيب.

وذات الرحم المحرم تعتبر كالأجنبية في حرمة النظر إلى ما يعتبر عورة من جسمها، أما الزوجة فلا يحرم على زوجها النظر إلى شيء منها[15]. والأصل في كل هذا قول الله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلاّ ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء...﴾[16] وقوله: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾[17].

والأجنبي في الحضانة هو زوج الحاضنة إذا كان غير محرم للمحضون، حيث قال الفقهاء أن الأم الحاضنة إذا تزوجت من أجنبي عن المحضون فلا حق لها في الحضانة استدلالاً بما روى عن عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: يا

---

(13) تنظر هذه المسائل في أبوابها من كتب الفقه الإسلامي.

(14) أحكام القرآن لابن العربي جـ 3 ص 1355، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ 6 ص 4618.

(15) المغنى لابن قدامة جـ 7 ص 99 وما بعدها، حاشية الدسوقي حـ 2 ص 215، حاشية البيجرمى حـ 3 ص 290.

(16) سورة النور الآيتين 30 -31.

(17) سورة المؤمنون الآيات 5 -6 -7.

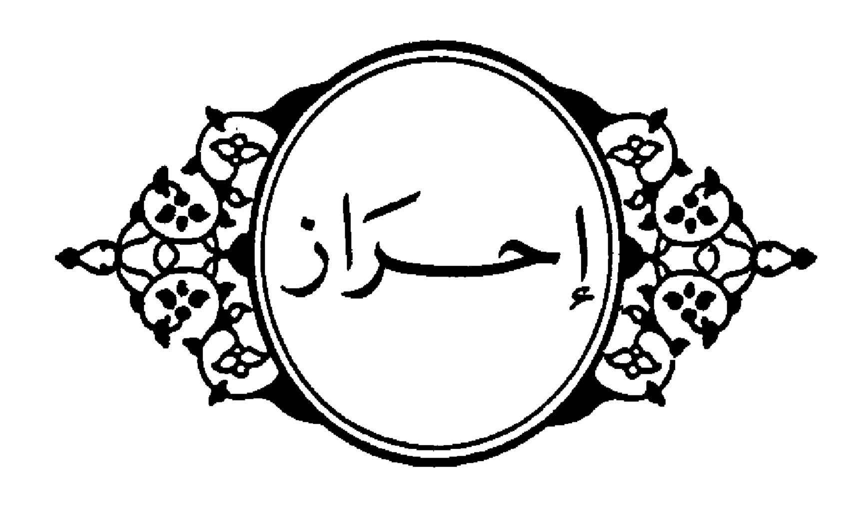
رسول الله إن ابني هذا كانت بطني له وعاء وثدي له سقاء وحجري له حواء، وأن أباه طلقني وأراد أن ينزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: أنت أحق به ما لم تنكحي[18].

وقد ورد هذا الشرط في القانون رقم 10 لسنة 1984 بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق وآثارهما، في المادة «65» التي نصت على أنه «.. وتختص الحاضنة الأنثى بأن لا تكون متزوجة برجل غير محرم للمحضون»[19].

---

(18) سنن أبي داود جـ 2 ص 283، وانظر بلغة السالك لأقرب المسالك للشيخ أحمد الصاوي جـ 1 ص 529.

(19) صدر هذا القانون في 1986/4/19 ونشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 1984/6/3 م. في الجماهيرية العربية الليبية.



إحراز

الدكتور. سعيد محمد الجليدي

لفظ إحراز بالكسر مصدر للفعل أحرز يحرز، وهو يرد لمعان كثيرة منها: الحيازة والحفظ والضم والصيانة...

يقال أحرز فلان قصب السبق إذا سبق غيره إلى الفوز في أمر. وأحرز فلان ماله أدخره لوقت الحاجة إليه، وأحرزت الشيء إذا أجزته وقبضته وضممته إليه وصنته عن الأخذ. واحترز وتحرز منه بمعنى توقى وتحفظ[1].

والحرز بالكسر العوذة والموضع الحصين الذي يوضع فيه الشيء لحفظه، والمكان المنيع يلجأ إليه، ومنه قولهم في الدعاء المأثور اللهم اجعلنا في حرز حارز أي مكان منيع[2].

والحَرَز بالتحريك الخطر ومن أمثال العرب فيمن طمع في الربح حتى فاته رأس المال قولهم وأحرزا وابتغى النوافلا[3].

والحَرَزَةُ خيار المال لأن صاحبها يحرزها ومنه الحديث في الزكاة «لا تأخذوا

(1) تاج العروس للزبيدي حـ4ص 24 -25، المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي ص194، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد/ سعيد الخوري حـ1 ص179.

(2) القاموس المحيط للفيروزابادي جـ2 ص178، المعجم الوسيط حـ1ص166.

(3) لسان العرب لابن منظور حـ7 ص199.

من حرزات أموال الناس وخذوا من حواشي أموالهم»[4] والحرائز من الإبل التي لا تباع لنفاستها[5].

والإحراز في اصطلاح الفقهاء: هو وضع المال في حرز مثله[6]. وهذا المعنى الاصطلاحي قد لا يصدق على بعض المعاني اللغوية المتقدمة للإحراز كالحيازة والقبض والاستيلاء، لأن لهذه الألفاظ معاني اصطلاحية أخرى لا تشتمل على معنى الإحراز الإصطلاحي[7].

وقد عرف الفقهاء الحرز بأنه المكان الذي ينصب عادة لحفظ المال بحيث لا يعد صاحبه مضيعاً له بوضعه فيه كالحانوت والدار والخيمة والشخص[8].
ونص القانون رقم 148 لسنة 1392 هـ الموافق 1972 م في شأن إقامة حدى السرقة والحرابة على اشتراط الحرز في السرقة المعاقب عليها حداً[9]. وذلك في الفقرة - 3 - من المادة الأولى التي اشترطت.

ـ أن يكون المسروق منقولاً، محترماً، متمولاً للغير، في حرز مثله، لا تقل قيمته عن عشرة دينارات ليبية وقت حدوث السرقة.

وفي المادة الثالثة التي عددت الحالات التي لا يقام فيها حد السرقة ومنها:

1 ـ إذا حصلت السرقة من الأماكن العامة أثناء العمل فيها، أو أي مكان آخر مأذون للجاني في دخوله، ولم يكن المسروق محرزاً.

ولم يخالف في اشتراط أن يكون المال محرزاً لوجوب القطع في السرقة إلا الظاهرية وطائفة من أهل الحديث، حيث رأوا وجوب القطع في سرقة النصاب

---

(4) انظر تخريج الحديث في نصب الراية لأحاديث الهداية جـ 2 ص 361.
(5) تاج العروس جـ 4 ص 24.
(6) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي جـ 3 ص 223.
(7) انظر في هذه المعاني المرجع السابق جـ 3 ص 223 ـ وما بعدها.
(8) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لابن جزى ص 389/ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم جـ 5 ص 62.
(9) صدر هذا القانون في 4 رمضان سنة 1392 هـ الموافق 11 اكتوبر سنة 1972 م ونشر في العدد رقم 60 من الجريدة الرسمية الصادر في 18 من ذي القعدة 1392 هـ الموافق 23 اكتوبر 1972 م.

ولو من غير حرز، وقالوا: إن اشتراط الحرز باطل بيقين وشرع لم يأذن الله تعالى به[10].

والأصل في اشتراط الحرز عند جمهور الفقهاء قول النبي ﷺ «لا قطع في ثمر ولا كثر حتى يؤويه الجرين فإذا أواه الجرين ففيه القطع»[11].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ: أنه سئل عن التمر المعلق فقال: «من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه الغرامة والعقوبة، ومن خرج بشيء منه بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع» أخرجه أبو داود والنسائي وصححه الحاكم[12].

والحرز نوعان:

(أ) حرز بنفسه وهو المكان المعد للإحراز بحيث يمنع الدخول فيه أو الأخذ منه إلا بإذن صاحبه كالدور والبيوت والحوانيت والخيم والحظائر والصناديق والخزائن... الخ. والمرجع في اعتبار المكان حرزاً من عدمه هو العرف، لأنه لما ثبت اعتباره في الشرع من غير تنصيص على بيانه علم أنه ردّ ذلك إلى أهل العرف، لأنه لا طريق إلى معرفته إلا من جهته[13].

(ب) حرز بغيره ويسمى حرزاً بالحافظ، وهو كل مكان غير معد أصلاً للإحراز، ولكنه يعتبر حرزاً بوجود صاحب المال أو حارسه. وذلك كمن جلس في الطريق أو في الصحراء أو في المسجد وعنده متاع فهو محرز به. وقد قطع النبي ﷺ من سرق رداء صفوان من تحت رأسه وهو نائم في المسجد لأن السرقة حصلت من حرز بالحافظ[14].

---

(10) المحلى لابن جزم حـ 11 ص 337، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد حـ 2 ص 375.
(11) نصب الراية في أحاديث الهداية حـ 3 ص 362 وانظر أحكام السرقة والحراسة/محمد سامي النبراوي ص 86.
(12) سبل السلام للصنعاني حـ 4ص 25.
(13) المغنى لابن قدامة حـ 9 ص 111.
(14) فتح القدير للكمال بن الهمام حـ 5 ص 384/ الجرائم في الفقه الإسلامي/ أحمد فتحي بهنس ص 20.

وكما تكلم الفقهاء عن الحرز في السرقة تكلموا عنه في الوديعة انطلاقاً من اعتبار أن الوديعة أمانة في يد المودع إذا هلكت لم يضمنها لقول النبي ﷺ «ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع غير المغل ضمان» أخرجه الدارقطني والبيهقي[15]. ومن الإغلال عند بعضهم ألا يحفظ الوديعة في حرز مثلها فيعد مضيعاً لها ويجب عليه الضمان[16].

(15) نصب الراية لأحاديث الهداية لابن محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي جـ4 ص115.

(16) انظر: فتح القدير للكمال بن الهمام حـ4 ص485/ الفقه على المذاهب الأربعة/ عبد الرحمن الجزيري جـ3 ص283.



الدكتور. فاتح محمد زقلام

1 ـ الإجزاء ـ في اللغة ـ مصدر (أجزأ) بمعنى: كفى، من ذلك: قول الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ لأبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز: (ولن تجزىء عن أحد بعدك)[1].

2 ـ ثم صار مصطلحاً يقصد به عند فريق من الأصوليين (المتكلمين) كون الفعل كافياً في الخروج عن عهدة التكليف به، وعند فريق آخر (الفقهاء): إسقاط القضاء.

3 ـ والإجزاء ناشىء عن الصحة، فما كان من الأفعال صحيحاً فهو مجزىء، وما كان غير صحيح فهو غير مجزىء، إلا أن الصحة أعمّ منه لاقتصار الوصف به على العبادات دون العاملات، فيقال: صلاة مجزئة، ولا يقال: بيع مجزىء، بخلاف الصحة فإنها تصلح وصفاً للعبادات والمعاملات، فيقال: صلاة صحيحة، وبيع صحيح.

4 ـ ويوصف به الفرض والواجب والمندوب أداء وقضاء وإعادة.

5 ـ وقد يجزىء الفعل الواحد عن واجب ومندوب معاً، فمن دخل المسجد

(1) البخاري، كتاب الأضاحي ص 318 جـ 3 طبعة الحلبي: بحاشية السنوي.

في وقت حل النافلة، وصلى فرضاً، بنية أداء الفرض وتحية المسجد أجزأه ذلك، ومن اغتسل يوم الجمعة، بنية رفع الحدث وتحصيل السنة أجزأه ذلك أيضاً.

6 ـ والإجزاء لا يستلزم الكمال، فمن صلى الظهر ـ مثلاً ـ مقتصراً في صلاته على الفرائض والسنة، تاركاً للمستحبات، أجزأته صلاته وفاته كمالها.

7 ـ وأخيراً هل يستلزم الإجزاء جواز الفعل أولاً؟ خلاف، فالصلاة في أرض مغصوبة غير جائزة، لكنها تجزىء عند بعض الأئمة، وستر عوة الرجل بالحرير مع وجود غيره جائز، ولكنه مجزىء في الصلاة عند بعضهم.

انظر تفاصيل المادة في كتب أصول الفقه. من ذلك: مثلاً:

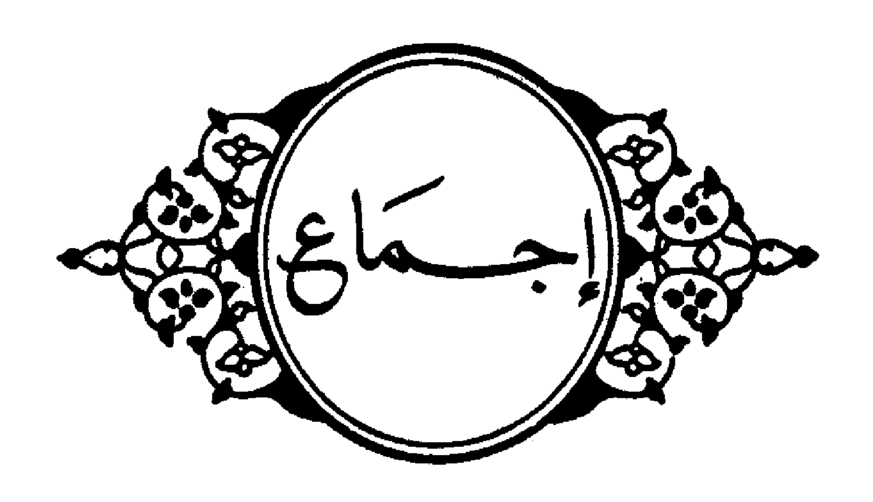
1 ـ المستصفى، للغزالي.

2 ـ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي.

3 ـ تنقيح الفصول، للقرافي.

4 ـ نهاية السول على منهاج الأصول، للأسنوي.

5 ـ كشف الأسرار على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري.



الدكتور. فاتح محمد زقلام

الإجماع مصطلح أصولي، يقصد به أحد الأدلة الكلية للأحكام الشرعية.

وأصل المادة لغة من الجمع بمعنى ضم المتفرق بعضه إلى بعض.

ويطلق على العزم، لأن فيه جمعاً للخواطر، وعلى الاتفاق، لأن فيه جمعاً للآراء.

ويستعمل في اصطلاح الأصوليين مطلقاً ـ إجماع ـ من غير تقييد بوصف مخصوص أو إضافة إلى فريق معيّن، كما يستعمل مقيّداً بوصف أو إضافة.

1 ـ فالمطلق يراد به عند الجمهور: اتفاق مجتهدي أمة محمد ـ ﷺ ـ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور.

والمعتبر في كل فئة أهل الاجتهاد فيه وإن لم يكونوا أهلاً للاجتهاد في غيره.

واختلف في إمكان وقوعه على غير ما عُلِم من الدين بالضرورة، وفي إمكان العلم به، وفي إمكان نقله إلى من يحتج به من بعد المجمعين، وفي حجيته.

والجمهور على أنه واقع، وأن العلم به ممكن، وأنه حجة شرعية، للأدلة الكثيرة التي تفيد ـ بمجموعها ـ العلم.

منها قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾[1] وقوله عليه السلام: (إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة)[2].

ولا بد للإجماع من مستند يستند إليه المجمعون من كتاب أو سنة أو قياس، سواء أكان هذا المستند قطعياً أم ظنياً، ولا يشترط علمنا بهذا المستند.

واختلف في اشتراط انقراض العصر - بمعنى موت المجمعين كلهم حتى ينتفي احتمال رجوع بعض منهم - والجمهور على عدم اشتراطه، ولا يشترط التواتر في نقله، بل يجب العمل به ولو نقل بطريق الآحاد لأنه في هذه الحالة - وإن لم يفد العلم - مفيد للظن، والظن معتبر في الأحكام كالقياس وخبر الواحد.

ولأنه حجة شرعية فيصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنصوص والقياس.

2 - والمقيد بوصف: الإجماع السكوتي، وهو: أن يقول بعض المجتهدين في المسائل التكليفية قولاً للرأي فيه مجال أو يفعل فعلاً كذلك، وينتشر هذا القول أو الفعل بين باقي المجتهدين ولم ينكره أحد منهم بعد اطلاعهم عليه وعلمهم به، ومضى زمن مهلة النظر في المسألة عادة، واختلف في تسميته إجماعاً، وفي حجيته، والأكثر على أنه إجماع وأنه حجة ظنية توجب العمل لا العلم.

3 - والمقيّد بإضافة أنواعه كثيرة، منها:

(أ) إجماع أهل المدينة، والمراد بأهل المدينة: مجتهدو سكان مدينة الرسول - عليه السلام - من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والمراد بإجماعهم: مذهبهم فيما طريقه النقل والحكاية وفيما طريقه الاجتهاد والاستدلال.

والقسم الأول حجة عند الجمهور، لأنه من قبيل النقل بالتواتر والقسم الثاني أخذ به المالكية ونازعهم فيه غيرهم، وأساس حجيته عندهم: رجحان اجتهاد أهل المدينة على اجتهاد غيرهم لاعتبارات مذكورة في كتب أصـول المالكية.

(1) الآية 115 من سورة النساء، ووجه الدلالة منها أن ثبوت الوعد على المخالفة يدل على وجوب المتابعة.

(2) سنة الترمذي كتاب الفتن ص 466 جـ 4 طبعة الحلبي.

(ب) إجماع العترة، وهم عليّ وفاطمة والحسنان في عصرهم، ومن كان منتسباً إلى الحسنين من قبل الآباء في كل عصر، وبهذا الإجماع قال بعض الشيعة.

(جـ) إجماع الخلفاء الراشدين.

(د) إجماع الصحابة.

(هـ) إجماع الشيخين ـ أبي بكر وعمر.

إلى غير ذلك من الإجماعات التي لم يعتبرها الجمهور، هذا ومسائل الإجماع كثيرة متشعبة، تحدثت عنها كتب الأصول كلها قديمها وحديثها، وألفت فيه رسائل وكتب عديدة.

انظر مثلاً:

1 ـ المحصول لفخر الدين الرازي.

2 ـ البرهان لإمام الحرمين الجولين.

3 ـ المستصفى لحجة الإسلام الغزالي.

4 ـ الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى.

5 ـ جمع الجوامع لابن السبكي وشرحه للجلال المحلي.

6 ـ تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافي.

7 ـ شرح جمع الجوامع للشيخ حلولو.

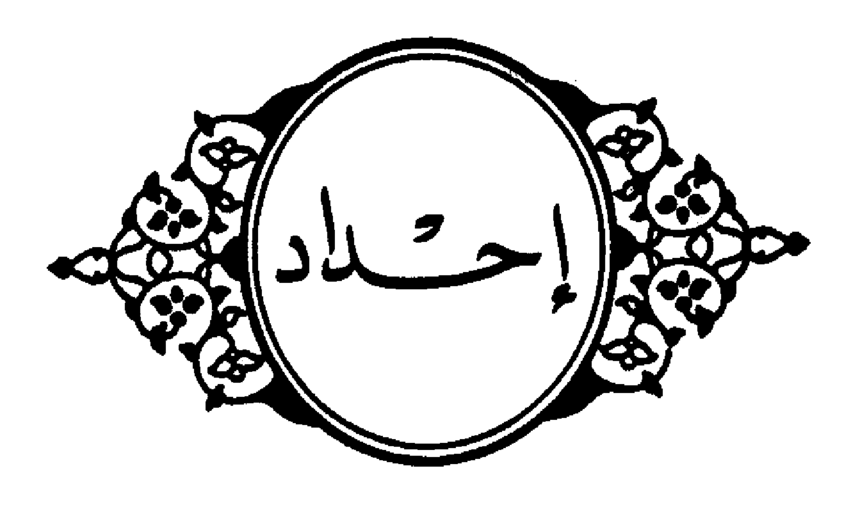
8 ـ نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن ابراهيم الشنقيطي

9 ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري.

10 ـ إرشاد الفحول للشوكاني.

11 ـ أصول السرخسي

12 ـ أصول الفقه للشيخ الخضري.



إحداد

الدكتور. فاتح محمد زقلام

أصل المادة من الحدّ بمعنى المنع، إلا أن اللغويين خصوا هذا المنع بأمور مرجعها الزينة وما في حكمها تُمنع منها المرأة المتوفي عنها زوجها، يقال أحدّت المرأة إحداداً فهي مُحِدّة.

وفي عرف الفقهاء: امتناع المرأة المتوفَّى عنها زوجها عن الزينة كلها من لباس وطيب وغيرهما، وعن كل ما من شأنه أن يدعو الرجل إلى اشتهائها كالخضاب، والاكتحال، وترجيل الشعر، وتحمير الوجه، أو تبييضه، أو تحسينه عموماً بنقش أو تخفيف، إلى غير ذلك من أنواع الزينة، مع اختلاف في بعض جزئياتها بين الأئمة، وجمهور الفقهاء على وجوبه، لقوله عليه السلام: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا)[1].

وحكمته: أن التزيّن والتطيّب يلفت النظر إلى المرأة ويدعو إلى اشتهائها والتفكير فيها، فمنعت منه المعتدَّة من وفاة صوناً لها في زمن عدتها، لأنها حينئذ ممنوعة من النكاح، فاجتنابها لتلك الأمور الداعية إلى الرغبة، فيها واجب، حتى

---

(1) صحيح البخاري كتاب الجنائز باب حد المرأة على غير زوجها ص 222 جـ 1 طبعة الحلبي بحاشية السندي.

لا تكون ذريعة إلى الوقوع في الممنوع، ووفاء بحق الزوج الذي فارقها وهو على وفاق معها، ومدته للحرة أربعة أشهر وعشرة أيام بلياليها من يوم الموت إذا كانت غير حامل، وإلاّ فإحدادها تابع لعدتها على خلاف المذاهب فيها كما يأتي في مصطلح (عدة).

واختلف في إيجابه على الكتابية فمن أوجبه عليها بأنه حق من حقوق الزوجية تستوي فيه المسلمة والكافرة، وحكم من أحكام العدة، وقد قال تعالى: ﴿وأن أحكم بينهم بما أنزل الله﴾[2] ومن لم يوجبه علّل بأنه عبادة، وهي غير مخاطبة بها خطاب تكليف لأنّها ليست من أهل العبادة، وبأن الإيمان شرط لوجوبه لظاهر الحديث المتقدم.

كما اختلف في إيجابه على الصغيرة، فمن أوجبه عليها علّل بلزوم العدة عليها بالوفاة، وكل من لزمته العدة بالوفاة لزمها الإحداد، والمخاطب بذلك وليها، فيجب عليه أن يجنّبها ما تجتنبه الكبيرة؛ ومن لم يوجبه عليها تمسك بعدم تكليفها ورفع القلم عنها.

هذا وقد أوجب بعض العلماء الإحداد على المعتدة من طلاق بائن بينونة كبرى معلّلاً بأن حزن المرأة على انفصام عرى الزوجية، لا يقل عن حزنها لموته.

انظر تفاصيل هذه المادة في كتب الفقه، من ذلك مثلاً:

1 ـ المغنى لابن قدامة.
2 ـ المجموع للنووي.
3 ـ المبسوط للسرخسي.
4 ـ بداية المجتهد لابن رشد.
5 ـ الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري.

---

(2) الآية 51 سورة المائدة.



الدكتور. عبدالسلام محمود أبوناجي

الإجمال ـ بكسرة الهمزة ـ مصدر قياسي للفعل «أجمل».

فهو ثلاثي مزيد بحرف. ومثل هذه الزيادة ـ في الغالب ـ تكسب الفعل معنى جديداً. كالتعدية والصيرورة والإزالة والمصادفة والدخول في زمان أو مكان.

والأجمال ـ بفتح الهمزة ـ جمع تكسير كأجمال. مفرده جمل. بفتح الجيم والميم. وهو الذكر الكبير من الإبل.

ويرد الإجمال ـ بكسر الهمزة ـ في لسان العرب لعدة معان منها:

1 ـ الإتئاد والاعتدال. يقال: أجمل فلان في الطلب. إذا أتَّأد فيه واعتدل ولم يفرط. ومنه قول الشاعر: الرزق مقسوم فأجمل في الطلب. وفي الحديث الشريف: «أجملوا في طلب الرزق. فإن كلا ميسر لما خلق له. وروى ـ أيضاً ـ: «يا أيها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب فإن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها».

2 ـ الجمع والرد: يقال: أجمل الشيء إجْمَالاً، وجَمَله جَمْلًا. أي جمعه عن

(1) محيط المحيط 291/1، الرائد الحديث في تصريف الأفعال: 68.

(2) لسان العرب 130/13 -31، تاج العروس 362/7.

تفرق. وفي الحديث: «القدر كتابٌ فيه أسماء أهل الجنة والنار أجمل على آخرهم. أي أحصوا وجمعوا. فلا يزاد فيهم ولا ينقص. ويقال: أجمل الحساب. بمعنى جمع آحاده ورده إلى الجملة.

3 ـ الإيجاز والاختصار: يقال: أجمل الرجل الكلام، وأجمل في حديثه. يعنُون: أنه ساقه مختصراً، وأورده مجملاً.

4 ـ التحسين والتكثير: ومنه قولهم. أجمل فلان الضيعة وأجمل فيها. يعنون: أنه حسّنها وكثّرها، وقولهم: «أجمل القوم، بمعنى كثرت جمالهم.

5 ـ الإبهام وعدم التفصيل: يقال: أجمل فلان في كلامه إذا أبهمه ولم يفصله. ومن التعبيرات الشائعة قولهم: «بالإجمال وعلى الإجمال» يقصدون بدون تفصيل.

6 ـ الإذابة: ومنه قولهم: «أجمل الشحـم أو جَمَله. يريدون: أنه أذابه. وقالت امرأة لرجل تدعو عليه: «جَملك الله. أي: أذابك كما يذاب الشحم[3].

والاجمال في اصطلاح الفقهاء: عبارة عن إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة[4]. فالإجمال ـ كما هو واضح من تعريفه ـ لا يتصور إلا فيما له معان متعددة، ولا يتصور فيما له معنى واحد فقـط لتعين الحمل عليه.

والنسبة إلى الإجمال إجمالي. فيقال: هذا بيان إجمالي.

ونقيض الإجمال: البيان. وعرف في اصطلاح الفقهاء بأنه: الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد[5].

والإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة. ولذلك لا يوصف بهما المهمل لأنه لا دلالة له[6].

---

(3) تاج العروس 364/7. المعجم الوسيط 136/1، محيط المحيط 291/1، فاكهة البستان 236 مختار الصحاح ص 111 مختار القاموس: 114، المعجم الوجيز: 117.

(4) تعريفات الجرجان: 9.

(5) إرشاد الفحول: 168.

(6) الأحكام للآمدي: 7/3.

والإجمال - كما يكون في الألفاظ ذات الدلالة - يكون - أيضاً - في الأفعال[7]. وذلك بأن يفعل رسول الله - ﷺ - فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً[8]. كقيامه - عليه الصلاة والسلام - من الركعة الثانية دون أن يجلس جلسة التشهد الوسط. فإن هذا الفعل مجمل لأنه متردد بين أن يكون سهواً. فلا يدل على جواز ترك هذه الجلسة، وبين أن يكون عمداً. فيدل على ذلك.

وعدم رجوعه - ﷺ - إلى التشهد يعتبر بياناً لهذا المجمل. لأن البيان - كما يكون بالقول - يكون - أيضاً - بالفعل. والترك نوع من الفعل. لأنه كفٌّ[9].

مثار الإجمال ومنشؤه:

هناك عدة أسباب ينشأ عنها الإجمال في القول أو الفعل. يضيق مجال البحث عن سردها. بيد أن عدم ذكر شيء منها قد يخل بالفائدة.

لذا: اقتصر على بيان سببين منها، وأحيل من رَّامَ المزيد على الأمهات من كتب أصول الفقه.

1 - السبب الأول: الإعلال والتصريف. كما هو الشأن في كلمة «مختار» مثلاً. فإنها مجملة. لترددها بين اسم الفاعل واسم المفعول. وسبب ذلك: الإعلالُ. حيث قلبت الياء - المكسورة أو المفتوحة - ألفاً، وأصبحت الكلمة - بذلك - صالحة للفاعل وللمفعول. فإن أريد بها الفاعل قيل: مختار لكذا، وإن أريد المفعول قيل: مختار من كذا. ولولا هذا الإعلال لما كان هناك إجمال. لأن مختيراً - بكسر الياء - اسم فاعل، و - بفتحها - اسم مفعول. طبقاً لقاعدة بناء اسم الفاعل والمفعول من الفعل الزائد على ثلاثة أحرف[10].

2 - السبب الثاني: نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى شرعي. وذلك كما في

---

(7) الإبهاج: 134/2.

(8) إرشاد الفحول: 169.

(9) الأحكام للآمدى: 8/3 ومختصر ابن الحاجب وحواشيه: 58/2 وموسوعة جمال 115/3.

(10) ابن عقيل 34/2، مختصر ابن الحاجب 158/2، إرشاد الفحول: 169 روضة الناظر 44/2 بشرحها نزهة الخاطر.

لفظ: الصلاة والزكاة والحج وغيرها من سائر الألفاظ التي نقلها الشارع ـ بناء على القول بالنقل ـ من معانيها اللغوية، واستعملها في معان شرعية لا يمكن دركها ومعرفتها بواسطة اللغة. ثم جاءت السنة القولية أو الفعلية ببيانها بياناً تفصيلياً[11].

مواضع الإجمال:

للإجمال عدة مواضع يقع فيها. فهو ـ أحياناً ـ يكون في لفظ مفرد. وذلك حيث يكون لهذا اللفظ معان متعددة يتردد بينها. أما أصالة ـ كما هو الحال ـ في المشترك اللفظي. مثل كلمة «قرء» الموضوعة لكل من الطهر والحيض، وأما بسبب الإعلال كما في كلمة «مختار» و«مفتال» المحتملتين لاسم الفاعل والمفعول نتيجة الإعلال.

ثم إن هذا اللفظ المفرد قد يكون: اسماً: كما في المثالين السابقين، وقد يكون: فعلاً. كما في قوله تعالى: ﴿والليل إذا عسعس...﴾[12] بمعنى أقبل وأدبر. فهو مجمل لتردده بين المعنيين، وقد يكون: حرفاً. كما في قوله تعالى: ﴿... والراسخون في العلم﴾[13] فإن الواو ـ في قوله: ﴿والراسخون﴾ ـ مترددة بين العطف والابتداء. والمعنى مختلف.

فهو يحتمل: أن يكون للعطف. ويكون الوقف على «الراسخون». وبناء على هذا فإن تأويل المتشابه يعلمه الراسخون ـ أيضاً ـ.

ويحتمل أن يكون للابتداء. ويكون الوقف ـ حينئذ ـ على لفظ الجلالة «الله». وعلى هذا الاحتمال يكون تأويل المتشابه مما استأثر الله تعالى ـ بعلمه. وإن الراسخين لا علم لهم بذلك.

وأحياناً يكون «الإجمال» في لفظ مركب. ومن أمثلة قوله تعالى: ﴿... أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[14].

---

(11) أصول الفقه لبدران: 176.

(12) التكوير: 17.

(13) آل عمران: 7.

(14) البقرة: 235.

فإن من بيده العقدة. يحتمل أن يكون هو الزوج، ويحتمل: أن يكون هو الولي. فهو متردد بينهما. ولذلك كان موضع خلاف بين الفقهاء[15].

وجود الإجمال في الكتاب والسنة وحكمته:

من خلال بعض الأمثلة السالفة ندرك أن كلا من القرآن الكريم والسنة المطهرة قد اشتمل على بعض النصوص المجملة. وهذا يؤيد ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، ويرد على من أنكر ذلك. وهو داوود الظاهري.

ولعل الحكمة من ورود بعض الخطابات في النصوص الشرعية مجملة. هو الابتلاء والالتحاق ونيل الثواب بذلك الجهد في البحث عن المعنى المراد من النص[16].

المصادر

أولاً: المعاجم

ابن منظور ـ لسان العرب 130/13 -131 طبعة مصورة عن طبعة بولاق ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

الزبيدي ـ تاج العروس 362/7 ـ دار ليبيا للنشر والتوزيع ـ بنغازي.

الرازي ـ مختار الصحاح: 111 ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

طاهر الزاوي: ترتيب القاموس: 114 ـ الدار العربية للكتاب.

مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط 137/1 ـ مطبعة مصر شركة مساهمية مصرية.

البستاني: فاكهة البستان: 236 المطبعة الأمريكانية ـ بيروت 1930 م.

بطرس البستاني: محيط المحيط: 288/1 -291 ط.غ.

---

(15) الأحكام للآمدى: 9/3، مختصر ابن الحاجب: 158/2، جمع الجوامع: 61/2 -63 إرشاد الفحول: 168 -169، موسوعة جمال 114/3 -115.

(16) أصول السرخسي: 169/1 -170، جمع الجوامع: 58/2 وما بعدها، موسوعة جمال 115/3 -116.

مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز: 117 ـ المركز العـربي للكتابـة والعلوم ط ـ بيروت لبنان.

ثانياً المصادر الشرعية:

القرآن الكريم ـ مصحف الجماهيرية ـ برواية قالون عن نافع المدني.
الجرجان: التعريفات: 9 ـ الدار التونسية للنشر.
الآمدى: الأحكام: مؤسسة الحلبي وشركاه. للنشر والتوزيع.
السرخسي: أصول السرخسي: مطابع دار الكتاب العربي.
السبكي: الإبهاج: مطبعة التوثيق الأدبية.
ابن الحاجب: المختصـر: الناشر، مكتبة الكليات الأزهرية.
ابن قدامة: روضة الناظر. الناشر، مكتبة الكليات الأزهرية ومعها شرحها: نزهة الخاطر.
ابن السبكي: جمع الجوامع بشرح الجلال المحل. ط. عيسى الحلبي.
الشوكاني: ارشاد الفحول: الأولى ـ ط. مصطفى الحلبي 1356 -1937 م.
ابن عاشور: التحرير والتنوير ـ الدار التونسية للنشر 1984 م.
بدران: أصول الفقه. ط: دار المعارف 1969 م.
موسوعة: جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي.



إجهاض

الدكتور. عبدالكريم أبوشويرب

الإجهاض في اللغة هو الإسقاط أو الإنزلاق، ويقال أجهضت الناقة أي ألقت ولدها لغير تمام وقبل أن يستبين خَلقُه، وإذا تكرر هذا الفعل قيل ناقة مجهاض والولد جهيض.

وتستعمل كلمة إجهاض الآن للدلالة على سقوط الجنين ميتاً فرأى مرحلة من مراحل الحمل، وذلك إمَّا طبيعياً أو مرضياً أو جنائياً. أما إذا كان حياً فيعتبر مبشراً أو خديجاً وهو الذي لم يتم فترة الحمل كاملة، وحيث أن فترة 28 أسبوعاً هي الحد الأدنى من الحمل لكي يعيش الجنين خارج الرحم، لذا اعتبر الإجهاض في فترات أي حمل دون 28 أسبوعاً «إجهاضاً لمضغة»، وما بعد ذلك فهو «إجهاض لجنين». وفي الحالة الأخيرة كلما كانت فترة الحمل أطول كانت مضاعفات الإجهاض أشد وأسوأ على الأم ومثال ذلك النزف الشديد أو تمزق الرحم أو التهابات الجهاز التناسلي.

ويعتبر الإجهاض المُحدَث Induced Abortion أهم سبب لوفيات الأم الحامل في عديد من دول العالم، وذلك بسبب العواقب التي تتعرض لها الأم حيث تجري هذه العمليات في ظروف سرية وغير صحية وقد تؤدي بحياة الأم وهو الإجهاض الجنائي Criminal Abortion.

وفي بعض الحالات المرضية يلجأ الطبيب إلى إجراء عملية إجهاض على الأم لغرض انقاذ حياتها إذا ما اتضح أن الأم تتعرض للخطر في حالة استمرار الحمل، مثل بعض أمراض القلب أو ارتفاع ضغط الدم أو التسمم وهذا النوع من الإجهاض يعرف بالإجهاض العلاجي Therapeutic Abortion.

كما تشكو بعض الأمهات من حوادث إجهاض تلقائي ومتكرر بعد كل بضعة أشهر من الحمل بسب عاهة لدى الأم ولكن في حالات كثيرة لا يمكن التعرف على أي مرض وكلا الحالتين تسمى الإجهاض المعتاد Habitual Abortion.

وفي سنة 1970 سَنَّت جمعية الطب العالمية قانوناً ينظم الإجهاض العلاجي عرف بإعلان أوسلو جاء فيه:

[«إن الهدف السامي الأول والمطلوب من الأطباء هو احترام حياة الإنسان كما جاء في إعلان جنيف ضمن قسم الأطباء: سأبذل أقصى جهدي لاحترام حياة الإنسان منذ أول الحمل». وبناء عليه فإن الإجهاض العلاجي سيجري حيثما يسمح القانون أو الشريعة الخاصة وحيثما كان الشخص موافقاً وراغباً ومتقبلاً لتوجيه الأطباء فإن الإجهاض يجري على شرط:

1 ـ أن يكون الإجهاض لغرض طبي علاجي.

2 ـ إن قرار إجراء الإجهاض يجب أن يوقع عليه خطياً اثنان من المتخصصين الأكفاء.

3 ـ إن هذه العملية سيجريها طبيب كفؤ وفي مكانه مرخص له بذلك].

وفيما عدا ذلك فيعتبر الإجهاض جناية يحاسب عليها القانون لأنها إزهاق لروح، إن الجنين جزء من أمه، غير مستقل عنها في الواقع، ومن جهة أخرى يعد نفساً مستقلة عن أمه بالنظر إلى المستقبل لأن له حياة خاصة وهو يتهيأ لأن ينفصل عنها بعد حين ويصبح ذا وجود مستقل.

وكذلك إذا حدث إجهاض نتيجة اعتداء على أم حامل كضربة على البطن مثلاً أو أن يكون قد أخافها بالضرب أو هددها بالقتل فأجهضت فيعتبر أيضاً جناية، والحكم فيها يعتمد على نتيجة هذا الاعتداء مثلاً وفاة الأم أو الجنين أو

وفاة الجنين بعد الولادة بمدة ونوع الجنين ذكراً أم أنثى وفي كل حالة من هذه الحالات لها حكمها الخاص ينص عليه القانون. أما فقهاء الشريعة فقد اتفقوا على أنه لا يجوز الإجهاض بعد أربعة أشهر على الحمل، ويترتب على فاعله بعدها الغرة والكفارة على خلاف بينهم مبسوط في كتب الفقه.

مراجع

(1) انظر مادة جهض: لسان العرب لابن منظور.

(2) الإجهاض: الفقه الإسلامي وأدلته: وهبي الزحيلي.

(3) موسوعة الفقه الإسلامي 158/3.

(4) The Handbook of Midical Etlics, BMA, 1981

(5) Indication for termination of pregnancy, BMJ, 1986



الأستاذ . مسعود الرقيبي

مصدر أحس بمعنى شعر بالشيء وأحسه. وبمعنى العلم والمعرفة، وأيضاً بمعنى الظن والحمة أول ما تبدأ،والعلم بالحواس والرؤية والوجود وما يسمع قريباً ولا يُرى. كما يأتي بمعنى الحركة والشر، وبمعنى إلحاق الشيء بالشيء وبمعنى الرقة في العاطفة.

تقول: أحسست بالشيء إذا علمته وعرفته وأحسست الخبر إذا عرفت منه طرفاً، والإسم من كل ذلك الحِسُّ. وقيل أحسست بمعنى ظننت ووجدت والحِسُّ من الحمى أول ما تبدأ. وفي الحديث أنه قال لرجل «متى أحسست أم ملدم» أي متى وجدت مسّ الحمى. والإحساس العلم بالحواس كالعين والأذن والأنف واللسان واليد، وحواس الإنسان خمس: الطعم والشم والبصر والسمع واللمس. وحواس الأرض خمس: البرْد والبرَد والريح والجراد والمواشي. وأحس: رأى، قال تعالى: **﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر﴾**. وقال: **﴿هل تُحس منهم من أحد﴾**. وقيل تحس بمعنى تبصر، والإحساس الوجود، والحسّ والحسيس الذي تسمعه يمر قريباً منك ولا تراه. وأنشد:

ترى الطير العتاق يظلَّن منه   جنوحاً إن سمعن له حسيساً

ومنه قوله تعالى: **﴿لا يسمعون حسيسها﴾**.

ويأتي: الحسيس والحسّ بمعنى الحركة. وفي الحديث أنه كان في مسجد الخيف فسمع حسّ حيّة أي حركتها وصوت مشيها، وفي الحديث «إن الشيطان حسّاس لحّاس». أي شديد الحس والإدراك، وما يسمع له حِسّاً ولا جِرْساً:

ولـلـقسيِّ أزامـيـل وغـمـغـمـة   حِسّ الجَنوب تسوق الماء والـبرَدا

وقالت العرب: «ألحق الحِسّ بالأسِّ، أي ألحق الشر بأهله. والجوهري: «ألحق الشيء بالشيء وابن دريد «ألصقوا الشر بأصول من عاديتم».

وتقول العرب: «إن العامري ليحسّ للسعدى أي يرق له. وفي حديث قتادة رضي الله عنه:

«إن المؤمن ليحسّ للمنافق»، أي يأوي له ويتوجع.

والإحساس: ظاهرة نفسية متولدة عن تأثر إحدى الحواس بمؤثر ما. وله معان مختلفة تابعة لتحليل هذه الظاهرة تحليلاً كلياً أو جزئياً؛ فهو إما أن يطلق على مجموع هذه الظاهرة وإما أن يطلق على جزء من أجزائها. وهو على كل حال ظاهرة أولية يتعذر عليك أن تظفر بها مجردة من الشوائب ولكنك تستطيع أن تتقرب منها تقربك من حدٍّ نهائي. وقد يعتبر الإحساس ظاهرة مختلفة أي ظاهرة انفعالية وعقلية معاً؛ فهو انفعالي؛ لأنه عبارة عن تبدل في نفس المدرَك. وهو عقلي؛ لأنه يشتمل على معرفة بالشيء الخارجي. وينحصر معناه ليطلق على الناحية الانفعالية وحدها. وهو بهذا المعنى الأخير يصبح مقابلاً للإدراك.

قال ابن سينا: «فإني إنما أعرف أن لي قلباً ودماغاً بالإحساس والسماع والتجارب». وقال الجرجاني: «الإحساس إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان الإحساس للحسِّ الظاهر فهو المشاهدات وإن كان للحسِّ الباطن فهو الوجدانيات». وقال التهانوي: الإحساس قسم من الإدراك أي أنه: إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الآية والكيف والكم والوضع وغيرها ولا بد له من ثلاثة أشياء. حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرَك جزئياً.

والحاصل: أن الإحساس إدراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما تدل عليه الشروط المذكورة. والإحساسات الداخلية هي تلك التي يعزوها المدرِك إلى بدنه

لا إلى الشيء خارج عنه كالجوع والعطش وآلام الرأس والأسنان والصداع الخ. . والحِسّ هو القوة التي تدرَك بها الإحساسات والحواس هي آلات الحِسّ. قال ابن سينا: «الحسّ إنما يُحس شيئاً خارجاً ولا يُحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه». وقال أيضاً: «الحسّ إنما يدرك الجزئيات الشخصية».

والتهانوي يقول: الحسّ هو القوة المدرِكة النفسانية والحواس هي المشاعر الخمس وهي: السمع والبصر والذوق والشم واللمس».

وقال التهانوي أيضاً: «الحسّ هو المنسوب إلى الحسّ. فهو عند المتكلمين ما يدرَك بالحس الظاهر وعند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر أو الباطن، والحسّ يسمى محسوساً ويقابله العقلي. وقد يطلق الحسّ على الشيء المنسوب إلى الإحساس، أو على الشيء المؤلف من الإحساسات كقولنا الأفعال أو العمليات الحسية. وقد يطلق أيضاً على الشيء المنسوب إلى أعضاء الحسّ كقولنا: الأعضاء الحسية. والاتجاه الحسي: هو اتجاه القائلين. . إن المعرفة لا تنشأ إلا عن الإحساس. وقابلية الحس تدل على ما يلي:

(أ) قوة الحس وهو بهذا مقابلة لقوة العقل.

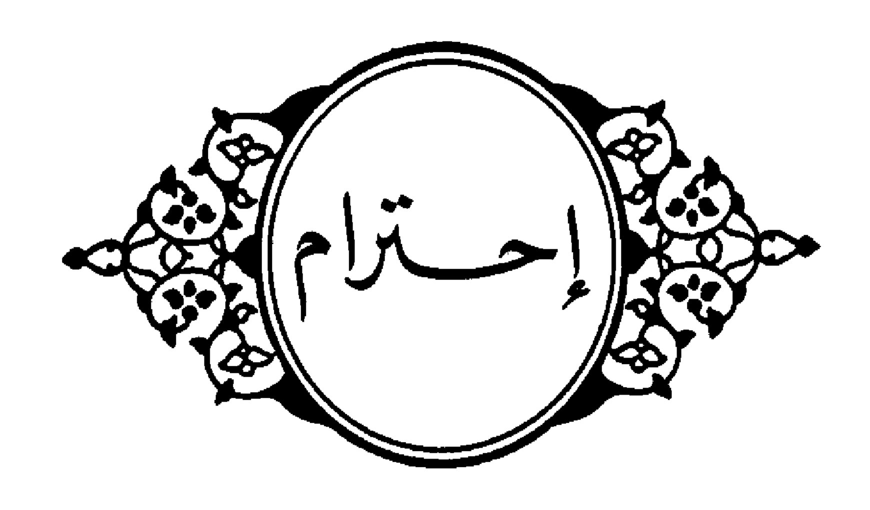
(ب) قوة الشعور بالأحوال الانفعالية كاللذات والآلام والميول والأهواء.

(حـ) دقة الإحساس.

والحاسية العامة هي: الشعور بالإحساسات الداخلية، أما الخاصة فهي الشعور بالإحساسات الظاهرة المتولدة من مؤثرات خارجة عن البدن.

المراجع

لسان العرب لابن منظور، تاج العروس، المصباح المنير، فتح الرحمن لطالب آيات القرآن. الشفاء لابن سينا. النجاة، لابن سينا. الكشاف: للتهانوي. المعجم الفلسفي. د. صليبا. جامع العلوم من اصطلاحات الفنون.



الأستاذ. مسعود الرقيعي

يأتي في اللغة مصدراً للفعل الخماسي احترم. احترم فلان فلاناً أي هابه. والحرمة اسم من الاحترام.

والاحترام شعور خاص يتضمن الاعتراف بما لبعض الأشخاص أو المثل العليا من قيمة أخلاقية. وفي كتاب نقد العقل العملي لـ «كانت» تحليل لهذا الشعور من جهة أنه أحد بواعث العقل العملي. ومن معاني الاحترام، الامتناع عن التفريط فيما يجب القيام به من حق القانون أو الشخص أو الشيء. تقول: «احترام الشخص الإنسان واحترام الحريات واحترام الحقيقة واحترام الحقوق المكتسبة. قال: «كانت» «إن الاحترام دَيْن لا بد من تأديته إلى من يستحقه، والقانون الأخلاقي مقدس، ومع أن الإنسان من حيث هو كان طبيعي بعيد عن التقديس، إلا أن الإنسانية الممثلة في شخصه يجب أن تكون مقدسة».

ونسبة الاحترام إلى الحب كنسبة الاحتقار إلى الكره.

وإذا كان من حق الاحترام أن يكون مصحوباً بقسط من الحب فإن من شقاء المحبين أن يحبوا أشخاصاً لا يستحقون الاحترام. والاحترام من المبادىء التي أصلها الإسلام وجعلها من سماته البارزة أو قد أثبت الله ذلك حين قال: **﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من**

الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً...﴾ الآية (70) من سورة الإسراء.

فبموجب هذا النص أرسى الله سبحانه دعامة الاحترام باعتبارها من الدعامات الأساسية التي لا تقوم الحياة البشرية إلا بها. فقد جسدت هذه الآية الكريمة المبادىء العامة التي يقوم عليها الاحترام، كما أوضحت في بيان قرآني واضح خطورة الانحراف عن هذا المبدأ فقال: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾** الآية (16) الإسراء. وقال جل شأنه: **﴿وما كان ربك ليهلك القرىٰ بظلم وأهلها مصلحون﴾** (116) سورة هود عليه السلام. ومظاهر الاحترام في الإسلام أكثر من أن تحصى حيث لا يسمح المقام بالتوسع فيها إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج، ذلك أن المستعرض للدين الإسلامي يدرك وللوهلة الأولى أن هذا المظهر ـ كما ذكرنا ـ علامة من علامات هذا الدين. ففي المجال الاجتماعي مثلاً دعا إلى التلاحم الأسري فقرن طاعة الوالدين بالإيمان ودلالة هذا الاقتران لا مفهوم لها سوى الدعوة إلى حياة سعيدة تقوم على هذا الأساس. **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾** الآية (43) الإسراء. ويقول سبحانه: **﴿أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾** (14)من سورة لقمان.

وأوجب احترام عقد الزوجية فجعله يقوم على أجمل العلائق الإنسانية فيقول سبحانه في هذا الصدد **﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾** (21) من سورة الروم.

كما قصَّ علينا القرآن الكريم في أسلوب بلاغي أخاذ قصة محاولة هدم هذا المبدأ في أول جريمة وقعت في الإسلام بين الأخوين «قابيل وهابيل» في قوله تعالى: **﴿واتل عليهم نبأ ابْنَيْ آدم بالحق﴾**... إلى أن يقول: **﴿وذلك جزاء الظالمين، فأصبح من الخاسرين... فأصبح من النادمين﴾** الآيات من (27) إلى (31) من سورة المائدة.

تلك نعوت جعلها الله صفات لكافة من تعدى حدود الاحترام داخل الأسرة أو الجماعة. وقد تجسد تكريس هذا المبدأ في النهي عن الجلوس في

الطرقات إلا بشروط أربعة جمعها ﷺ في قوله: «إياكم والجلوس في الطرقات قالوا يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها فقال: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه. قالوا وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: «غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» «رواه البخاري ومسلم».

وفي المجال الدولي: نلحظه في دعوة الشارع إلى الوفاء بالعهود والإيمان فقال: **﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾** الآية (1) من سورة المائدة. وقال: **﴿وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾** (152) الأنعام.

كما دعا إلى السلم مع الأمم الأخرى. وما ذلك إلا لتأكيد حق الاحترام والوقوف عند الحدود التي رسمها القرآن الكريم ليسود السلام بعد أن يسود الاحترام فقال جل من قائل: **﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾** الآية (205) من سورة البقرة.

تلك لمحة سريعة عن مظاهر الاحترام في الإسلام وهو بدون شك يحتاج إلى بحوث متخصصة، وحسبنا من هذا كله أن جعله الإسلام مبدأ لا تقوم حياة المسلم إلا به.

المراجع

لسان العرب لابن منظور. المصباح المنير. تاج العروس.
التعريفات للجرجاني. مشارق الأنوار على صحاح الآثار. القاضي عيّاض.
فتح الرحمن لطالب آيات القرآن. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. تفسير أبي السعود. والله من وراء القصد.



أجوف

الأستاذ. عمر الفرجاني

الأجوف في اللغة: كل شيء له جوف، وجوف كل شيء قعره وداخله والجَوف بالتحريك: ـ مصدر قولك شيء أجوف (أي ذا جوف).

ويأتي الأجوف بمعنى الكبير الجوف ومن صفات الأسد العظيم وفي حديث عمران: ـ كان عمر أجوف جليداً، ويراد به هنا البعيد الصوت الذي صوته من جوفه قال حارث بن كعب:

جار بن كعب ألا الأحلام تزجركم   عنا وأنتم من الجوف الجماخير

قال أبو عبيدة: الأجوف أبيض البطن إلى منتهى الجنين وأهل اليمن والغور يسمون فساطيط عمالهم الأجواف.

والجوفاء من الولاء الواسعة، والمستجاف الواسع، واستجنت المكان وجدته أجوف، قال أبو داود: ـ

فهي شوهاء كالجُوالق فوها   مستجاف يضل فيه الشكيم

وأجفت الباب: رددته قال ابن برّى:

فجيء من الباب المجاف تواتراً   وإن تقعدا بالخلف فالخلف واسع

وفي الحديث «اجيفوا أبوابكم: أي ردوها».

وقال ابن سيده: الجوف: باطن البطن، وما انطبقت عليه الكتفان والعضدان والأضلاع والصقلان.

قال سيبويه: الجوف من الألفاظ التي لا تستعمل ظرفاً إلا بالحروف لأنه صار مختصاً كاليد والرجل.

والأجوف عند الصرفيين واحد من أنواع الفعل المعتل فالمعتل عندهم ينقسم إلى:

(أ) المعتل بإلغاء ويسمى مثالاً لأنه يماثل الصحيح في خلو ماضيه من الإعلال، وإنما سمي بصيغة الماضي لأن المضارع فرع علةٍ في اللفظ.

(ب) المعتل بالعين: ويسمى أجوف تشبيهاً له بالشيء الذي أخذ ما في داخله فبقى أجوف، وذلك لأنه تذهب عينه كثيراً في نحو: قل وبعت، ولم يقل ولم يبع، وقل وبع، وسُمي ذا الثلاثة أيضاً اعتباراً بأول ألفاظ الماضي نحو قلت؛ لأنهم يبتدئون بحكاية النفس وهي على ثلاثة أحرف.

(حـ) المعتل باللام ويسمى ناقصاً، ومنقوصاً؛ لنقصان حرفه الأخير في الجزم والوقف، وسمى ذا الأربعة لأنه يصير في أول ألفاظ الماضي على أربعة أحرف في نحو: سعيت، ودعوت.

(د) المعتل بالفاء واللام ويسمى لفيفاً مفروقاً نحو: ولى، واللفيف معناه المجتمع.

(هـ) المعتل بالعين واللام ويسمى لفيفاً مقروناً نحو: نوى.

(و) المعتل بالفاء والعين، وجاء هذا النوع في الأسماء قليلاً نحو: ويح، ويل، وقد جاء منه بعض أفعال مأخوذة من الأسماء الجامدة كما قالوا: توّيل إذا قال ويلي، قال الشاعر:

تـويّـل أن مـددت يـدي وكـانت يمـيني لا تـعـلل بـالـقـليـل[2]

وقد وردت هذه المادة (جوف) في القرآن مرة واحدة قال تعالى ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾.

المصادر

- لسان العرب.
- القاموس المحيط.
- تاج العروس من جواهر القاموس.
- المصباح المنير.
- مشارق الأنوار.
- شرح الشافيه 1 -35.
- شرح التفتزاني والتعليق عليه للعزى 41.
- المغنى في تصريف الأفعال 35.



الأستاذ. عمر الفرجاني

إحداث مصدر: أحدث والفعل مزيد «حدث».

ومن معاني هذه الكلمة: الابتداء، وجلاء السيف، والابتداع وغيرها.

تقول: أحدث الأمر: ابتدأه، والسيف: جلاه، وفي الحديث «حادثوا هذه القلوب بذكر الله تعالى فإنها سريعة الدُّثُور» أي: اجلوها بالمواعظ، واغسلوا الدرن عنها، وشوقوها حتى تنفوا عنها الطبع والصدأ الذي تراكب عليها، وتعاهدوها بذلك، كما يحادث السيف بالصقال.

قال الشاعر:

وأصبح يقتري الحومان فرداً   كنصل السيف حُودِثَ بالصقال

ويُكْنى بالإحداث عن الزنا، فأحدث الرجل معناه: زنى، وكذلك المرأة وتجيء أحدث بمعنى: ابتدع، والمحدث: المبتدع، ومنه الحديث في المدينة «من أحدث فيها حدثاً، أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل».

وتأتي أحدث في اصطلاح الفقهاء لتدل على حصول ما يستوجب الوضوء أو الغسل.

والمحدَثُ: (بالتخفيف) ماءان لبني الديل بتهامة، والآخر على ستة أميال من النقرة.

وفي معجم البلدان. المُحْدَث: منزل في طريق مكة بعد النقرة لأم جعفر على ستة أميال من النقرة، فيه قصر وقباب متفرقة، وفيه بركة، وبئران ماؤهما عذب وناقة مُحْدِث: أي حديثة النتاج.

وأحْدُث: موضع قريب من نجد.

والأحدوثة: ما يتحدَّث به، وقيل لا تستعمل إلا في الشرِّ، ورُدّ هذا الرأي مستدلين بما أنشده المبرد:

وكنت إذا ما زرت سعدى بأرضها أرى الأرض تُطْوى لي ويدنو بصيرها
من الخَفِـرَات البيض ودّ جليسهـا إذا ما انقضت أحدوثـة لو تعيـدها

والإحداث في كتاب دستور العلماء -: «هو إيجاد الشيء مع سبق مدة، فهو أخص من التكوين: الذي هو إيجاد الشيء مع سبق مادة، لأن المسبوق بالمدة لا بد أن يكون سبوقاً بمادة يقوم إمكانه بها، بخلاف المسبوق بالمادة فإنه لا يجب أن يكون مسبوقاً بمدة لا مكان كونه قديماً بالزمان كالأفلاك، فالصادر عنه تعالى: إما مسبوق بمادة ومدة كالحيوان المتولّد، وأما غير مسبوق بهما كالعقل الأول، فإنه لا مادة له؛ لكونه ليس بجسم ولا جسماني، ولا مدة أيضاً، لقدمه، وإما مسبوق بمدة دون مادة فإن هذا القسم غير متحقق بناء على ما عرفت من أن كل مسبوق بمادة ليقوم إمكانه بها لا بد له من مدة هذا على رأي الحكماء. وأمّا على رأي المتكلمين؛ فكل شيء إما مسبوق بمادة ومدة كالجسمانيات وإما مسبوق بمدة دون مادة كالروحانيات.

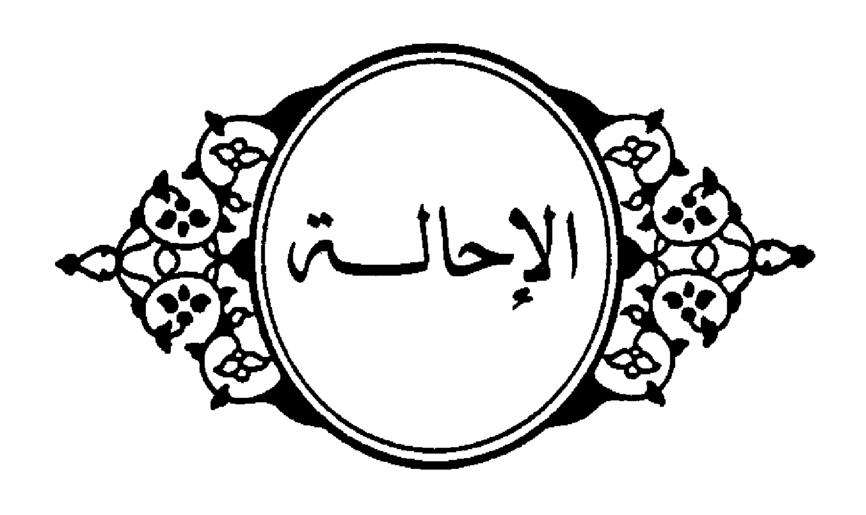
ومنشأ الخلاف أن الإمكان عند الحكماء صفة وجودية حقيقية فلا بُدّ لَهُ من محل، وعند المتكلمين من الأمور الاعتبارية فلا احتياج له إلى المحل. والتكوين عند بعض المتكلمين صفة أزلية لله تعالى، وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل، والتخليق، والإيجاد، والإحداث، والاختراع ونحو ذلك، والمحققون منهم على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، على أن الحاصل في الأزلي هو مبدأ

التخليق، والترزيق، والإماتة، والإحياء، وغير ذلك، وليس ذلك المبدأ سوى القدرة والإرادة.

وقد وردت ـ أحدث ـ بالبناء للمفعول في القرآن مرة واحدة في سورة الكهف قال تعالى: ﴿حتى أُحدِثَ لك منه ذكراً﴾ آية (69).

المصادر

ـ لسان العرب لابن منظور.
ـ تاج العروس من جواهر القاموس.
ـ القاموس المحيط.
ـ التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية.
ـ الرائد.
ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء.



الإحالـة

الأستاذ . سالم محمد مرشان

الأحالة: ـ مصدر فعله أحال والمادة تدل على الانتقال والتغير من حال إلى حال؛ ومن ذلك قولهم حال الشيء إذا تغير؛ ومثله استحال بزيادة السين والتاء.

ومنه تحول من مكانه إذا انتقل وحولته نقلته من موضع إلى آخر وأحال الشيء إلى غيره، وحول وجهه لفته.

ومن معنى أحال الشيء إلى غيره أخذت الحوالة التي بوب لها بهذا العنوان في الفقه الإسلامي وهي بفتح الحاء المهملة أو كسرها ولكن الفتح أفصح؛ وهي اسم مصدر.

يقال أحلت عليًّا على محمود فأنا محيل وعلي محال ومحمود محال عليه والشيء محال به.

والحوالة في الشرع: هي نقل الدين من ذمة إلى ذمة أخرى بديْن مماثل فتبرأ بذلك النقل الذمة الأولى.

فإذا كان لخالد مائة دينار على عمرو يحل موعد دفعها بعد شهرين مثلاً ولعمرو مثل هذا المبلغ على زيد يحل موعدها في ذلك الوقت فأحال عمرو خالداً على زيد بالشرائط المطلوبة فإن ذمة عمرو تبرأ من ديْن خالد وتشغل ذمة زيد

بدل عمرو. وتسمى هذه المعاملة حوالة أو إحالة غير أن إطلاق اسم الأحالة عليها قليل الاستعمال في عرف الفقهاء واستعمالاتهم والكثير الغالب إطلاق اسم الحوالة عليها[1].

وعلى هذا الأساس أخذ علماء الفقه الإسلامي في تفصيل وشرح الحوالة أو الأحالة موضحين شروطها وأركانها وأحكامها وما يتعلق بها في كل مؤلفاتهم الفقهية.

ويمكن إيجاز هذه الأركان والشروط فيما يلي: ـ

أما أركانها فهي: ـ

1 ـ مُحِيل: وهو من عليه الديْن.

2 ـ مُحال: وهو من له الديْن.

3 ـ محال عليه: وهو من عليه ديْن مماثل لديْن المحيل.

4 ـ محال به: وهو الديْن المماثل.

5 ـ صيغة: ولا تنحصر صيغة الحوالة في لفظ مشتق من الإحالة فتصبح بكل ما يدل على نقل الديْن كقولك خذ حقك من فلان وأنا برىء منه كما تصح بقولك أحلتك على فلان وحولت حقك عليه. وتكفي الإشارة الدالة على الحوالة لغير القادر على النطق[2]. وأما شروطها فتتلخص فيما يأتي: ـ

1 ـ رضا المحيل والمحال أما المحال عليه فلا يشترط رضاه كما لا يشترط حضوره أو إقراره على المشهور.

2 ـ أن يكون للمحال ديْن على المحيل وأن يكون للمحيل ديْن على المحال عليه.

3 ـ أن يكون أحد الدّيْنين حالاًّ.

4 ـ أن يساوي الدّيْن الذي على المحيل الدّيْن الذي على المحال عليه في القدر والصفة.

5 ـ أن يكونا متجانسين كقمح وقمح، ودينار ودينار.

---

(1) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي جـ 3 ص 172.

(2) الفقه على المذاهب الأربعة جـ 3 ص 212 -214 وانظر كذلك ميارة عاصميّة جـ 1 ص 329.

أما حكم الشرع فيها فهي رخصة مستثناة من حرمة بيع الدّين بالدّين فهي جائزة إذا استوفت شروطها المطلوبة. وهي تلزم بمجرد العقد فيتحول حق المحال على المحال عليه.

ولا رجوع للمحال على المحيل مطلقاً ـ وإن أعدم المحال عليه أو مات أو جحد الحقَّ الذي عليه بعد الحوالة ـ إلا إذا كان المحيل يعلم بعُدم المحال عليه أو موته قبل الحوالة فللمحال الرجوع عليه لأنه قد غرّه. ومن أراد المزيد من أحكام الحوالة فعليه بالرجوع إلى المصادر الفقهية. أما الأحالة بمعناها الفلسفي: فهي تغيّر في الكيف أي صيرورة الشيء شيئاً آخر، وتستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التبدّل في الأعراض لا في الجواهر[3].

فالأحالة في اصطلاح الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتسخّن والتبرّد.

وذلك ما يقال له عند المنطقيين الفاعلية والمفعولية، وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء أي حقيقته وجوهره المسمى بالتكوين والإفساد ويلزمهما الكون والفساد[4]. وتعني الأحالة في العلم الانتقال من حالة سوية إلى حالة شاذة تقول: استحالت الألوان في الرسم، واستحالت البنى والطبائع في المجتمع.

المصادر

(1) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي.
(2) دائرة المعارف الإسلامية/ بطرس البستاني حـ2.
(3) المعجم الفلسفي/ د. جميل صليبا جـ1.
(4) القاموس المحيط/ الفيروزآبادي.
(5) الفقه على المذاهب الأربعة/ عبد الرحمن الجزيري/ جـ3.
(6) ميارة عاصمية/ محمد بن أحمد ميارة الفاسي/ جـ1.
(7) لسان العرب المحيط: ابن منظور.
(8) تاج العروس: الزبيدي.

(3) المعجم الفلسفي جـ1 ص65.
(4) دائرة المعارف الإسلامية جـ2 ص555.



إحتمال

بقلم الأستاذ. صالح محمد جليد

احتمل: هذا الفعل الماضي الذي منه لفظ احتمال، وحمل معناهما كما تشير إليه معاجم اللغة العربية واحد، ويقوم أحدهما مقام الآخر في أداء المعنى. لكن كلمة احتمال وهو الإسم المشتق من هذا الفعل الذي سيكون موضوعنا في هذا المقال القصير لها معنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها في اللغة العربية المتعارف عليه بمعنى أنها تأخذ معنى اصطلاحياً سنشرحه فيما يلي:

جاء في **التعريفات** للجرجاني «الاحتال ما لا يكون تصور طرفيه كافياً بل يتردد الذهن في النسبة بينهما ويراد به الإمكان الذهني».

أدرك الجرجاني في هذا التعريف غرابة هذا المعنى عن اللسان العربي ونعني به معنى الاحتمال وجعل الإمكان الذهني مرادفاً له يؤدي معناه والأمكان الذهني إن هو إلا توقع الذهن لحدوث أمر من الأمور على جهة الظن لا على جهة اليقين.

الاحتمال والأمكان في لغة الفلسفة مصطلحان يختلفان في مدلولهما ولهذا فإننا سنلتزم هنا ببيان مفهوم الأول دون الثاني. حيث إن الإحتمال في أبسط معانيه «كون القضية وسطاً بين الشك واليقين» في حين أن الأمكان «يستوي فيه الوجود والعدم وهو إحدى مقولات الجهة ويقابله الممتنع والضروري» ويعد بعض

الفلاسفة «أن الاحتمال قياس الأمكان الطبيعي» وأيضاً «الممكن الإضافي في مرادف للمحتمل إلا أنه أقل منه قوة لأن الكثير الإمكان قد يكون قليل الاحتمال».

ولفظ الاحتمال يرد في كلام الرجل العادي فيقال هذا محتمل وذاك احتمال... الخ. ويعنى به «أن القضية ونقيضها ممكنان».

والمعنى الذي نريد إثباته هنا للاحتمال على اعتبار أنه مصطلح فلسفي هو «مجموعة المبادىء الرياضية التي تسمح تجديد فرض وقوع حادث اتفاقي... وهذا لا يعني حساباً للصدفة، بل هو قياس لحتمية مجهولة جزئياً عن طريق عناصر منها نستطيع معرفتها».

فالاحتمال بهذا المعنى قائم على التسليم بمبدأ الحتمية والضرورة وضد مبدأ الصدفة، ويطبق في معرفة الظواهر الطبيعية كلما أعوزتنا معرفة الحتمية المفصلة. ولا بأس من أن نورد هنا معنى الصدفة طالما أننا أشرنا إليها هنا «إذ هي التلاقي الممكن بين حادثين أو أكثر تلاقياً لا يمكن تفسيره بالعلل المعلومة، وإن كان لكل حادثة من هذه الحوادث علل تخصها...» فالمصادفة في هذا السياق «ليست خروجاً على قوانين الطبيعة وإنما هي أمر طبيعي يعجز العقل عن الإحاطة بشروطه المعقدة وعلله الكثيرة الاشتباك».

وللاحتمال أنواع متعددة أشهرها الاحتمال الرياضي وأشهر أعلامه لابلاس وهو أول من قوم الصياغة التقليدية لحساب الاحتمالات على الصورة الآتية:

$$\text{درجة الاحتمال} = \frac{\text{عدد الحالات المؤيدة}}{\text{العدد الكلي لكل الحوادث الممكنة بالتساوي}}$$

ثم ومن أشهر أعلامه أيضاً رودولف كرناب الوصفي المنطقي المعروف.

والاحتمال الرياضي إما قبلي تفسر في ضوئه الوقائع تفسيراً أولياً مستقلاً تمام الاستقلال عن التجربة أو أنه عبارة عن النسبة بين عدد المرات التي تقع فيها الحادثة بالفعل وبين المجموع الكلي لعدد المرات التي يمكن وقوعها فيها» وهذا ما يسمى بمبدأ الاحتمال الإحصائي البعدي. أو كما يسميه بعض آخر التفسير الطبيعي للاحتمال أي أن المعرفة بالوقائع تتم في إطار الخبرة والواقع التجريبي.

المصادر

جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**.

مراد وهبة (وآخرون)، **المعجم الفلسفي**.

ماهر عبد القادر، **فلسفة العلوم**.

بول موسى، **المنطق وفلسفة العلوم** ترجمة د. فؤاد زكريا.



إحتباك

الدكتور . محمد بن صوفيه

الاحتباك: شدُّ الإزار: وهو المِلْحَفة، وكل ما سترك. والحَبْك: الشَّدُّ. واحتبك بإزاره: احتبى به، وشدَّه إليه. والحُبْكة: أن تُرخى من أثناء حجزتك من بين يديك لتحمل فيه الشيء ما كان. وقيل الحُبْكة: الحجزة بعينها وهي الحبل وكل ما تشد به وسطك لتشمِّر ثيابك ومنها أخذ الاحتباك بالباء وهو شد الإزار، والمحبوك المحكم الخلق، وكل شيء أحكمته وأحسنت عمله فقد احتبكته.

والحبيكة: الطريقة في الرمل ونحوه، وكذلك طرائق الرمل فيما تحبكه الرياح إذا جرت عليه.

وحُبُك السماء: طرائقها. قال تعالى: ﴿والسماء ذات الحبك﴾[1]، هي ذات الطرائق. أي أنَّ الحُبُك أصل معناها ما يُرى كالطرق في الماء والرمل.

وطرق السماء:

إما الطرق المحسوسة التي تسير فيها الكواكب كالمجرة.

أو المعقولة التي تدرك بالبصيرة وهي تدل على قدرة الصانع الحكيم إذا

(1) الآية 7 سورة الذاريات.

تأملها الناظر. أي أنها ذات التكوين المحكم السويِّ من قولهم: حبك الثوب. أي أجاد نسجه.

ومحبوك الطرفين في الشعر ـ أي الكلام المنظوم ـ يراد به أن تكون كل أبيات القصيدة أو القطعة مبتدأة ومختتمة بحرف واحد من حروف المعجم مثل قول ابن دريد: ـ

أبقيت لي سَقَمًا يمازج عَبرتي   من ذا يلَذُّ مع السقام بقاء

فقد ابتدأ البيت بالهمزة واختتمه بها. وتلا هذا البيت بثلاثة أبيات مبتدأة ومختتمة بالهمزة كذلك.

ومنهم من جعل الحرف المبتدأ به جزءاً من عروض البيت وهو الكلمة الأخيرة من النصف الأول أو الشطر الأول من البيت مثل قول الشاعر في المديح: ـ

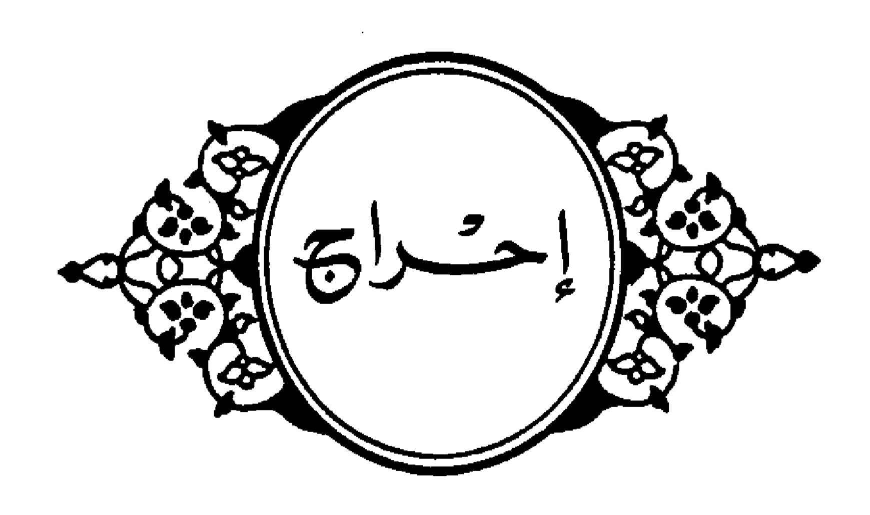
ألف أيا خير البرية هٰذى   مِدَحى وما أنا في مقامي هاذى

فقد جعل الألف المهموزة في أول الكلمة في البيت، وجعلها غير مهموزة جزءاً من عروض البيت في كلمة: هٰذى. اسم الإشارة المخالف في المعني لكلمة: هاذى في آخر البيت والتي تفيد معنى: التكلم بغير المعقول لمرض أو غيره. أي وما أنا في مديحي بقائل قولاً غير معقول.

فقد رأينا ما في هذين البيتين من صنعة وإحكام مما يذكر من معاني الاحتباك.

مراجع

(1) القرآن الكريم.
(2) المفردات في غريب القرآن. للراغب الأصبهاني.
(3) تفسير البيضاوي جـ8. 3ـم. لسان العرب المحيط لابن منظور.
(4) حاشية الشهاب الخفاجي. 4ـم. القاموس المحيط للفيروزابادي على تفسير البيضاوي جـ8. معجم البلاغة العربية. د. بدوي طبانة
(5) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية. محمد اسماعيل ابراهيم.



الأستاذ . صالح محمد جليد

أنت تقول أنا أحرجتُ زيداً إذا أنت أربكته أو وضعته أمام خيارين هو لا يرغب أن يقبل أيّاً منها.

وهذا المعنى المتعارف عليه والمتداول كثيراً في لغة الحديث بين الناس يقترب من معناه في علم المنطق، هذا المعنى الذي سيكون موضوعنا هنا.

فالإحراج عند المناطقة «يراد به وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة يعينها» ويذهب لالاند في تعريف هذا اللفظ إلى القول «هو مشكلة منطقية غير قابلة للحل» والإحراج نوع من أنواع الأقيسة المنطقية المركبة لكنه أكثرها تعقيداً، ويطلق عليه المناطقة أسماء منها: قياس المشكل وهو أشهرها وقياس ذي الحدين وقياس القرنين، وهو وإن تعددت مسمياته إلا أنه في كل الأحوال يتركب من مقدمتين كبراهما تتألف من شرطيتين متصلتين والصغرى في صورة شرطية منفصلة.

ويتفق معظم المناطقة على تقسيم قياس الإحراج إلى نوعين رئيسين بنائي، هدمي أو بمعنى آخر إيجابي، سلبي أو مثبت، ناف وكلا النوعين إما أن يكون بسيطاً أو مركباً. ومن حاصل ضرب اثنين في اثنين يصير لقياس الإحراج أربعة أنواع:

1 ـ إيجابي بسيط.
2 ـ إيجابي مركب.
3 ـ سلبي بسيط.
4 ـ سلبي مركب.

وصورة الأول (إيجابي بسيط) هي كالآتي:

إذا كانت أ هي ب كانت جـ هي ء.

وإذا كانت هـ هي و كانت جـ هي ء.

ولكن إما أن تكون أ هي ب أو هـ هي و جـ هي ء.

وصورة الثاني (الإيجابي المركب) كالآتي:

إذا كانت أ هي ب كانت جـ هي ء.
وإذا كانت هـ هي و كانت ز هي ح.
ولكن إما أن تكون أ هي ب أو هـ هي و.

إما أن تكون حـ هي و أو ز هي ح.

والثالث (السلبي البسيط) صورته هي:

إذا كانت أ هي ب كانت جـ هي ء.

وإذا كانت أ هي ب كانت هـ هي و.

ولكن إما أن تكون حـ ليست ء أو هـ ليست و.

أ ـ ليست ب:

وأوضح مثال يشار إليه لبيان مثل هذا النوع من القياس الحجة التي قال بها زينون[1] لإبطال مبدأ الحركة:

إذا تحرك الجسم تحرك في المكان الذي هو فيه أو في المكان الذي هو ليس فيه.

ولكن لا يمكن أن يتحرك في المكان الذي هو فيه ولا المكان الذي هو ليس فيه.

الجسم ساكن

وصورة الرابع (السلبي المركب) هي:

إذا كانت أ هي ب كانت جـ هي ء.

وإذا كانت هـ هي و كانت ز هي ح.

ولكن إما أن تكون جـ ليست هي ء أوز ليست ح.

إما أن تكون أ ليست ب أو تكون هـ ليست و:

يورد بعض الكتاب قصة بروتا جوراس[2] مع تلميذه اواثلس يوضحون بها قياس الإحراج. ومن شاء زيادة حول هذا الموضوع فليرجع إليها في مصادرها.

المصادر

(1) A. Flew, A dictionary of Philosophy.

(2) د. يوسف كرم، المعجم الفلسفي.

(3) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي.

(4) د. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي.



الدكتور. محمد مصطفى صوفية

الاحتراس: استعمال ما فيه الحَرْسُ أي الحِفظ والتحرز. يقال: حرس الشيء يَحْرُسه ويَحرِسُه حَرْساً: حفظه. واحترس منه: تحرَّز. وتحرست من فلان واحترست منه بمعنى تحفظت منه.

والاحتراس: أن يؤخذ الشيء من المرعى. والحريسة فعيلة بمعنى مفعولة أي أن لها من يحرسها ويحفظها، ومنهم من يجعل الحريسة السرقة نفسها، فالكلمة المكونة من: ح ر س. تستعمل في المعنى وضده كما رأينا فيما سبق.

الحرس والحَرْس جمع حارس وهو حافظ المكان. قال تعالى: **﴿وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً﴾**[1].

والحِرْز الحَرْس يتقاربان معنى تقاربهما لفظاً لأن الزاي أخت السين حيث تسمى كل منهما حرف صفير، لكن الحرز يستعمل في الأمتعة أكثر، والحرس يستعمل في الأمكنة أكثر.

---

(1) الآية 8 سورة الجن.

وعند البلاغيين:

الاحتراس: أن يأتي المتكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دَخَل ـ أي عيب أو ريبة ـ فيفطن لذلك حال العمل فيأتي في أصل الكلام بما يخصله من ذلك. ومن أمثلته في القرآن قوله تعالى: ﴿وقيل بُعْدا للقوم الظالمين﴾(2). فإنه سبحانه ـ لما أخبر بهلاك من هلك بالطوفان أعقبه بالدعاء على الهالكين، ووصفهم بالظلم ليعلم أن جميع من هلك كان مستحقاً للهلاك احتراساً من ضعيف يتوهم أن الهلاك بعمومه قد شمل من لا يستحق العذاب، فلما دعا على الهالكين ووصفهم بالظلم علم استحقاقهمْ بما نزل بهم.

والاحتراس والاحتياط يطلقهما ابن رشيق القيرواني على التتميم وهو أن يحاول الشاعر معنى فلا يدع شيئاً مما يتم به حسنه إلا أورده وأتى به إما مبالغة، وإما احتياطاً واحتراساً من التقصير وهو الدخل ـ أي العيب والريبة. وذلك نحو قول طرفة بن العبد:

فسقى ديارَكَ ـ غير مفسدها ـ صوب الربيع وديمة تهمي

لأن قوله: غير مفسدها تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة السقى. ولذلك عيب على ذي الرمة قوله:

ألا يا سلمى يا دار مَيَّ على البلى ولازال منهلاً بجرعائك القطر

فإنه لم يحترس من دوام نزول القطر الذي قد يسبب الفساد للدار كما احترس طرفة.

غير أن هذا العيب مردود بأن ذا الرمة قدم الدعاء للدار بالسلامةفي قوله: اسلمي يا دار مَيَّ. قبل الدعاء بنزول القطر فكان بذلك الاحتراس.

والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً﴾(3). إذا كان الضمير في: حبه. عائد على الطعام لما في ذلك من تتميم واحتراس ومبالغة في مدح هؤلاء المطعمين.

---

(2) الآية 14 سورة هود.

(3) الآية 8 سورة الإنسان.

مراجع

(1) القرآن الكريم.
(2) لسان العرب المحيط لابن منظور.
(3) القاموس المحيط للفيروزابادي.
(4) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني.
(5) بديع القرآن لابن أبي الأصبع المصري.
(6) تحرير التحبير لابن أبي الأصبع المصري.
(7) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق القيرواني.
(8) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية لمحمد اسماعيل ابراهيم.
(9) معجم البلاغة العربية للدكتور بدوي طبانة.



الدكتور. محمد مصطفى صوفية

الاحتياط: استعمال ما فيه الحيطة: أي الحفظ. يقال: حاطه حَوطاً وحِيطة، وحِياطة: حفظه وصانه وتعهده. وحوَّط البستان بنى له حائطاً وهو الجدار الذي يحوط بالمكان.

واحتاط: أخذ في الحزم، واحتاط الرجل لنفسه أي أخذ بالثقة، وكل من بلغ أقصى شيء وأحصى عمله فقد أحاط به، وأحاط بالأمر إذا أحدق به من جوانبه كلها. وقوله تعالى: ﴿والله من ورائهم محيط﴾[1]. أي لا يعجزه أحد. قدرته مشتملة عليهم.

والإحاطة تقال على وجهين:

أحدهما في الأجسام نحو أحطت بمكان كذا. أو تستعمل في الحفظ نحو قوله تعالى: ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾[2]. أي حافظاً له من جميع جهاته علماً وقدرة، وتستعمل في المنع نحو قوله تعالى: ﴿إلا أن يحاط بكم﴾[3]. أي إلا أن تمنعوا. وقوله تعالى: ﴿وأحاطت به خطيئته﴾[4]. أي منعته عن الإقلاع عنها

(1) الآية 20 سورة البروج.
(2)الآية 120 سورة النساء.
(3) الآية 66 سورة يوسف.
(4) الآية 80 سورة البقرة.

وتركها. ذلك أن الإنسان إذا ارتكب ذنباً واستمر عليه استجرّه إلى ما هو أعظم منه فلا يزال يرتقي حتى يطبع على قلبه فلا يمكنه أن يخرج عن تعاطيه.

والثاني في العلم نحو قوله تعالى: ﴿أحطت بما لم تُحط به﴾[5]. أي علمته من جميع جهاته. ونحو: ﴿أحاط بكل شيء علماً﴾[6].

والإحاطة بالشيء علماً أن تعلم وجوده، وجنسه، وكيفيته، وغرضه المقصود به، وما يكون به، ومنه. وذلك ليس إلا لله تعالى.

والاحتياط عند البلاغيين: أن يذكر المسند إليه أو المسند احتياطاً بإحضاره في ذهن السامع لضعف التعويل على القرينة مثل: أستاذنا الفاضل نبهنا إلى هذه الدقائق العلمية بعد ذكر الأستاذ في حديث سابق طال عهده. هذا في ذكر المسند إليه.

وفي ذكر المسند نحو: عقل في السماء، وحظ مع الجوزاء. فلو لم يذكر المسند وهو: مع الجوزاء. لتُوهم أن حظه عاثر كما هو الشأن في كثير النّبهين أصحاب العقول والآراء. فذكر المسند احتياطاً. والجوزاء: بُرْج في السماء.

مراجع

(1) القرآن الكريم.

(2) لسان العرب المحيط. لابن منظور.

(3) القاموس المحيط للفيروزابادي.

(4) المفردات في غريب القرآن. للراغب الأصبهاني.

(5) مفتاح العلوم. للسكاكي.

(6) الإيضاح. للخطيب القزويني.

(7) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية. محمد اسماعيل ابراهيم.

(8) معجم البلاغة العربية. د. بدوي طبانة.

---

(5) الآية 22 سورة النمل.

(6) الآية 12 سورة الطلاق.



إحتكار

الأستاذ . سالم الماقوري

الإحتكار مصدر لفعل احتكر الخماسي مزيد حكر إذا جمع السلعة وحبسها ليتربص بها أسواق الغلاء فهو حكر بفتح الحاء وكسر الكاف. ويأتي الثلاثي من بابي ضرب وعلم.

والحكر والحكر بفتح الحاء وضمها وفتح الكاف كل ما احتكر، والإسم الحكرة بضم الحاء وسكون الكاف بمعنى الاحتكار، وتطلق الحكرة أيضاً على الجملة ومنه حديث عثمان أنه كان يشتري حُكرة أي جملة وقيل جزافاً وأصلها الجمع والإمساك كما قال الراغب وغيره[1].

وبعض الفقهاء يقسمون في باب الزكاة التاجر إلى مدير وهو الذي يعرض سلعته في أسواق الرخاء والشدة ومحتكر وهو الذي يحبس سلعته ويترصد بها أسواق الغلاء.

والاحتكار حرمة الشارع ونهى عنه لما فيه من الجشع والطمع وسوء الخلق

(1) لمزيد من الاطلاع على صيغ وتصرفات ومعاني هذا اللفظ يراجع: - 1 - تاج العروس للزبيدي جـ3 ص154. - 2 - جهرة اللغة لابن دريد الازدى جـ2 ص141. - 3 - لسان العرب لابن منظور جـ4 ص208. - 4 - المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية جـ1 ص188. معجم مقاييس اللغة لابن فارس جـ2 ص92. - 5 - التعريفات للجرجاني.

والتضييق على الناس قال رسول الله ﷺ: (من احتكر فهو خاطىء)[2] وقال: (من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس)[3] وقال: (الجالب مرزوق والمحتكر ملعون)[4].

وبعض علماء الفقه الإسلامي ضيق المواد التي يكون فيها الإحتكار فيرى أن الاحتكار لا يكون إلا في الطعام لأنه قوت الناس، ومنهم من وسعها فيرى أن الاحتكار في أي شيء حرامٌ لضرره؛ حيث لا يكون الثمن متعادلاً مع السلعة المحتكرة، ويرى بعضهم أيضاً أن الإنسان إذا احتكر زرعه أو صنعة يده فلا بأس.

كما ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الاحتكار المحرم هو ما توفرت فيه شروط ثلاثة:

1 ـ أن يكون الشيء المحتكر فاضلاً عن حاجته وحاجة من يعولهم سنة كاملة؛ لأنه يجوز للإنسان أن يدُخر نفقته ونفقة من يعولهم هذه المدة، كما كان يفعله رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في بعض الأحيان.

2 ـ أن يكون قد انتظر بما احتكره الوقت الذي تغلو فيه السلع ليبيع بالثمن الفاحش لشدة الحاجة إليها.

3 ـ أن يكون الاحتكار في الوقت الذي يحتاج فيه الناس إلى المواد المحتكرة، فلو كانت هذه المواد لدى عدد من التجار ولكن لا يحتاج الناس إليها فإن ذلك لا يعد احتكاراً، حيث لا ضرر يقع على الناس[5].

وعلماء الاقتصاد لا ينظرون إلى الاحتكار بعين الارتياح لأنه:

1 ـ يجعل المحتكر متصرفاً في السعر يمليه كما تمليه عليه أهواؤه غير خاضع لسلطان أي قانون من قوانين الاقتصاد.

2 ـ يؤدي إلى استغلال المستهلك لفرض ثمن مرتفع ولا يملك المستهلك

---

(2) انظر سنن الدارمي جـ2 باب النهي عن الاحتكار.

(3) سنن ابن ماجة تحقيق محمد فذال عبد الباقي جـ2 ص 728.

(4) المرجع السابق جـ2 ص 728.

(5) راجع فقه السنة للسيد سابق جـ3 ص 106 -107 -108 -109.

إلا قبوله لاضطراره إلى السلعة وعدم وجود مصدر آخر للحصول عليها.

3- يربح المحتكرين أموالاً طائلة بلا كد يناسبها، وفي ذلك اختلال للموازنة الاقتصادية.

4- يعطل الكثيرين عن العمل والكسب ممن كانوا يتجرون في الصنف المحتكر.

والمحتكر كما يكون فرداً يكون في بعض الأحيان شركة تعمل عمل الأفراد وزيادة؛ غير أن هناك أنواعاً من السلع والخدمات لا تقبل بطبيعتها الاحتكار أو ليس من المصلحة العامة تعدد المنتجين فيها وتسمى الاحتكارات الطبيعية، ومثالها تزويد مدينة بالماء مثلاً أو تسيير قطارات أو (حافلات) بين بلدين أو بلدان. والغالب في ذلك أن تتولى الدولة أو السلطات البلدية إدارة هذه الخدمات أو أن تمنحها امتيازاً لشركة خاصة مع إخضاعها لرقابة دقيقة.

وقد ينشأ الاحتكار في صناعة من الصناعات لنمو أحد المشروعات نمواً كبيراً واستلائه على المشروعات الأخرى، وقد يتم الاستيلاء باندماج المشروعات الصغيرة في المشروع الكبير ويعرف ذلك: (بالتريست).

وقد ينشأ الاحتكار باتفاق بين المشروعات في صناعة معينة على تحديد الثمن أو تقسيم الأسواق فيما بينها ويعرف ذلك: (بالكارتسل) ويخلع هذا الاتفاق عليهم سلطة احتكارية.

وقد جرت أكثر الدول على إخضاع الاحتكارات لنوع من الرقابة[6].

وكما يوجد الإحتكار في بيع السلع يوجد كذلك في شرائها إلا أنه أقل شيوعاً.

المراجع

(1) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس جـ 3 ص 154.
(2) ابن منظور، لسان العرب جـ 4 ص 208.

(6) راجع دائرة معارف القرن العشرين فريد وجدي والموسوعة العربية الميسرة في نفس المادة ص 58.

(3) ابن دريد الازدرى، جمهرة اللغة جـ 2 ص 141.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط جـ 1 ص 188.

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة جـ 2 ص 92.

(6) الجرجاني، التعريفات.

(7) محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي، شرح نظم رسالة ابن أبي زيد القيرواني المسمى بالفتح الرباني جـ 1 ص 146 باب الزكاة.

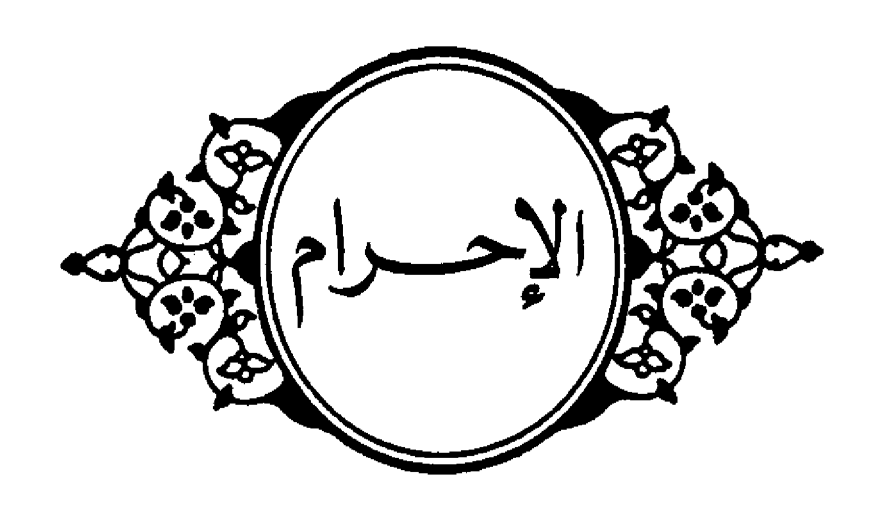
(8) شروح الدردير وعبد الباقي والحطاب والموان والحرش وعليش على مختصر خليل باب الزكاة.

(9) أبو محمد عبد الله بن بهرام الدارمي، سنن الدارمي باب النهي عن الاحتكار.

(10) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه كتاب التجارات باب 5 -6 جـ 2 ص 728 الحديث رقم 2153 -2155.

(11) فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين في نفس المادة.

(12) محمد غربال وجماعة: الموسوعة العربية الميسرة في نفس المادة.



الأستاذ . محمد منصف القماطي

الأحرام ـ لغة ـ مصدر الفعل (أحرم). ومادته اللغوية هي: الحاء والراء والميم، وهي لإفادة المنع، ومن ذلك: (حرم عليه الشيء) صار حراماً. وزيادة الهمزة في (أحرم) لأمرين:

الأول: إفادة الدخول فيما يمنع فيه القتل والقتال، كقولهم: (أحرم الرجل) بمعنى دخل في الحرم أو البلد الحرام أو في الشهر الحرام أو في حرمة من عهد وميثاق.

الثاني: إفادة الدخول فيما يمنع فيه فعل ما كان حلالاً، وذلك في عبادات الصلاة والحج والعمرة، ولهذا يطلق على مفتتح الصلاة (تكبيرة الأحرام) فلا يجوز للمصلى الاشتغال بغير أقوال الصلاة وأفعالها (انظر تكبيرة الأحرام). كما يطلق على الركن الأول من أركان النسك (الحج أو العمرة) لفظ (الأحرام) إذ يجب على المحرم أن يشتغل بأفعال وأقوال معينة، تاركاً فعل أشياء هي لغيره من المباحات. وقد يطلق على الأحرام الأهلال من قولهم: (أهل فلان بالحج) أي رفع صوته بالتلبية، ثم توسع في معناه، فأريد به (أحرم).

والأحرام ـ شرعاً ـ يقصد به، في النسك: نية الدخول في النسك من حج أو عمرة أو دخولهما معاً، مع قول وفعل متعلقين به. وهو ركن عند الفقهاء،

وعده بعضهم شرط ابتداء يصح تقديمه على أشهر الحج. وإذا انعقد الأحرام لا يخرج المحرم عنه إلا بإتمام النسك الذي أحرم به، فإن أفسد النسك وجب قضاؤه. وتعقد النية في زمان ومكان معينين يعرفان بالميقات الزماني والميقات المكاني (انظر مادة ميقات) والأحرام من الميقات واجب عند الفقهاء. والأفعال والأقوال المتعلقة بالأحرام قسمان:

الأول: أفعال تسبق الأحرام، وهي: تقليم الأظافر، وقص الشارب، ونتف الأبط، وحلق العانة، وتسريح اللحية، وترجيل شعر الرأس أو حلقه (مندوبات). والاغتسال الشرعي: غسل الأحرام (سنة) وهو غسل نظافة تفعله الحائض والنفساء. والتطيب للاحرام (سنة). والتجرد من المحيط والمخيط كالقميص والسراويل (واجب) وارتداء ثوبي الأحرام (سنة) وهما للرجل: رداء يلف النصف الأعلى من بدنه، دون رأسه، واضعاً إياه على كتفيه، ساتراً به صدره وبطنه. وإن شاء أخرج ساعده الأيمن. وإزار يلف نصفه الأسفل. أما المرأة فأحرامها في كشف وجهها وكفيها ما لم تخش الفتنة. وصلاة ركعتي الأحرام (سنة) يقرأ فيها (الكافرون) و(الإخلاص) بعد (الفاتحة). فإن أحرم عقب صلاة مفروضة كفته.

الثاني: أقوال تصاحب الأحرام، وهي: التلبية (واجب/ سنة) قولان ولفظها: «لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك. إن الحمد والنعمة لك والملك. لا شريك لك». ويشرع في التلبية عقب ركعتي الأحرام أو عقب الاستواء على مركوبه، على خلاف بين العلماء، وينوي الأحرام. ويندب الإكثار من التلبية، ورفع أصوات الرجال بها دون إسراف. وكذلك تجديدها عند الهبوط والصعود، ولقاء الرفاق، وعقب الصلوات، وعند سماع من يلبي.

ويحرم على المحرم أفعال وأقوال، وهي: (1) الجماع، ومقدماته، والخطبة، وعقد النكاح، وارتكاب المعاصي، والخصام لقول الله (سبحانه) في سورة البقرة ـ الآية 196: ﴿**فمن فرض فيهن الحج، فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج**﴾ ويقول النبي ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب» (رواه مسلم). وأجاز بعض الفقهاء الخطبة والزواج للمحرم وأكثرهم على بطلانه، واتفقوا على فساد الأحرام بالجماع، ووجوب إتمام النسك وقضائه. (2) قتل صيد البر، لقول

الله (عز وجل) في سورة المائدة الآية 98: **﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة، وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾** ولقوله (تبارك وتعالى) في السورة نفسها الآية 97: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم، يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً﴾** وكفارته عند الجمهور الجزاء بالمثل هديا أو التصـدق بقيمته طعاماً أو الصيام عن كل مدّ يوماً. (3) لبس الرجل المحيط المخيط وستر الرأس لغير عذر ووجه المرأة لغير خوف الفتنة، لقول النبي ﷺ: فيما رواه البخاري ومسلم: «لا يلبس المحرم القميص ولا العمامة ولا البرنس ولا السراويل ولا ثوباً مسه ورس ولا زعفران ولا الخفين، إلا ألا يجد نعلين فليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين» فإن فعل شيئاً من ذلك لزمته الفدية. (4) تقليم الأظافر، وإزالة الشعر بالحلق أو القص لقول الله (عز وجل) في سورة البقرة ـ الآية 195: **﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ وقوله (سبحانه) في السورة نفسها وفي الآية نفسها ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ فإن فعل ذلك** لزمته فدية. (5) مس الطيب بعد الدخول في الأحرام، لقول النبي ﷺ: «أما الطيب الذي بك فاغسله عنات ثلاث مرات» ولقوله ﷺ فيمن مات محرماً: «لا تخمروا رأسه، ولا تمسوها طيباً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» فإن فعل لزمته فدية. ولا تتعدد الفدية إذا فعل المحرم أشياء محظورة توجب الفدية في وقت واحد كأن يلبس ثوباً ويحلق رأسه، وكذلك لا تتعدد إذا نوى تكرار ما تجب فيه الفدية.

والأحرام ثلاثة أنواع: الافراد بالحج حتى يتحلل. والتمتع وهو الأحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم التحلل منها إلى يوم التروية فيحرم بالحج من مكة. والقرآن وهو أن يجمع بين العمرة والحج حتى يتحلل. ويلزم المحرم متحنفاً والمحرم قارناً هدى لقول الله (سبحانه وتعالى) في سورة البقرة الآية 195 **﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾** فمن عجز عن الهدى صام ثلاثة أيام زمن الحج وسبعة أيام بعده في موطنه أو عند رجوعه لقول الله (عز وجل) في الآية السالفة: **﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك**

عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ وجاز صيام السبعة في مكة بعد زمن الحج.

ويتحلل المحرم من الأحرام تحللاً أصغر فيحل له مس الطيب ولبس الثياب بعد رمي جمرة العقيدة يوم النحر وحلق شعره أو تقصيره، كما يتحلل من الأحرام التحلل الأكبر، فيحل له الجماع وغيره بعد طواف الإفاضة.

تكبيرة الأحرام:

هي الفريضة الثانية من فرائض الصلاة بعد النية، وبها يدخل المصلى الصلاة، فيحرم عليه الاشتغال بغير أقوال الصلاة وأفعالها. وهي المقصود في قول الرسول ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم». وجمهور العلماء على أنها واجبة دون سائر التكبيرات. ولفظها (الله أكبر) وعند أكثر الفقهاء لا يجزىء غيرها ولو كان لفظاً عربياً بمعناها. ويستحب رفع اليدين حذو المنكبين، بحيث تحاذى أطراف الأصابع أعلى الأذنين، والإبهامان شحمتي الأذنين، والراحتان المنكبين. ويجب أن تؤدي تكبيرة الأحرام من قيام وهو من فرائض صلاة الفرض مع القدرة عليه. وليست تكبيرة الأحرام من الأفعال التي يحملها الإمام عن المأموم، بل كل منهما مستقل بها، ويجب ألا يسبق المأموم بها إمامه.

المصادر والمراجع

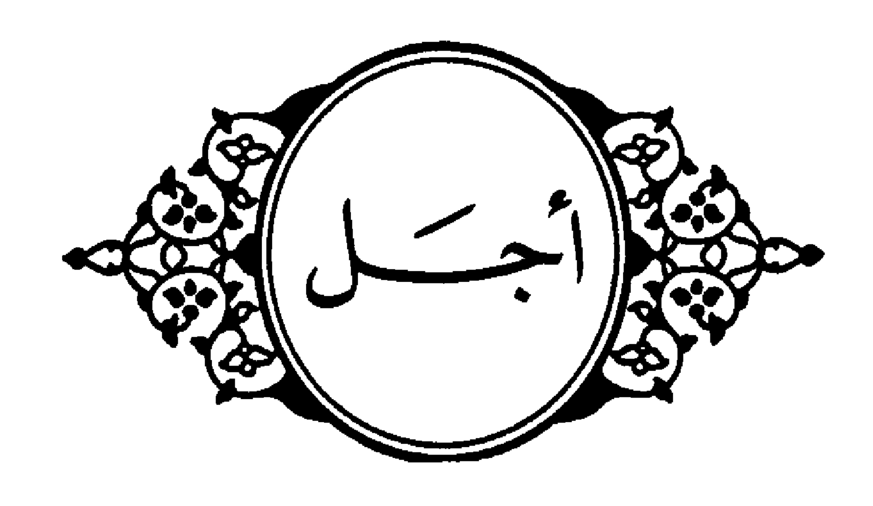
(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد) ج 1 طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(2) بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للشيخ أحمد بن محمد الصاوي، ج 1 ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(3) شرح موطأ الإمام مالك لابن عبد الله محمد الزرقاني (تحقيق ومراجعة ابراهيم عطوة عوض) ج 3 الطبعة الأولى 1381 هـ / 1961 م.

(4) صحيح البخاري لابن عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ج 2 ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(5) صحيح مسلم بشرح النووي، ج 7، ط. المطبعة المصرية ومكتبتها.
(6) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، ج 3، ج 7، ط. دار الفكر.
(7) فقه السنة للسيد سابق، المجلد الأول، الطبعة الأولى 1389 هـ / 1969 م.
(8) لسان العرب المحيط لمحمد بن مكرم بن منظور، ط. دار لسان العرب ـ بيروت (إعداد وتصنيف يوسف خياط) المجلد 1 والمجلد 3.
(9) المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) للدكتور ابراهيم أنيس وآخرين، دار إحياء التراث العربي، الجزء الأول.
(10) موسوعة الفقه الإسلامي ـ إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ جمهورية مصر العربية، ج 3.



الدكتور. يوسف الشلب

الأجل في اللغة العربية، هو مدة لأمر ما، جاء في المصباح[1] أجل الشيء مدته ووقته الذي يحل فيه وهو مصدر أجل الشيء أجلاً من باب تعب، وأجلته تأجيلاً جعلت له أجلاً.

وفي القاموس المحيط[2] كذلك مد الأجل... غاية الوقت في الموت وحلول الدين ومدة الشيء، جمع آجال والتأجيل تحديد الوقت واستأجلته فأحلني إلى مدة.

مصادر الأجل في الشريعة الإسلامية:

إذا تصفحنا القرآن الكريم، وهو أساس الشريعة الإسلامية نجد أن لفظ الأجل ورد في آيات كثيرة منه غير أننا نلاحظ أن الآجال التي نص القرآن الكريم عليها وكانت موضع بحث في علوم الشريعة منها ما يختص الله سبحانه وتعالى بتحديده كأجل الموت، ومنها ما ترك تحديده لعباده كأجل الديون.

تأمل قوله تعالى ﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً، وأجل مسمى

---

(1) المصابح المنير جـ1 ص6.

(2) القاموس المحيط جـ3 ص337.

عنده﴾[3] وقال عز وجل ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً﴾[4] فالمولى سبحانه هو الذي يحدد اللحظة التي يخرج فيها آخر نفس من الإنسان في حياته الدنيا، وفي آية أخرى يقول المولى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾[5] فهنا كان التداين وكان تأجيل الديون خاصاً بالعباد، ومن هذه الآيات وأمثالها نرى أن الآجال في الشريعة الإسلامية تنقسم بحسب مصدرها إلى آجال الله وآجال العباد. وتقسيم الآجال على هذا النمط وإن كان جديداً في الشريعة الإسلامية إلا أنه ليس غريباً عليها لأنه يستخلص من نصوصها ومبادئها، فنحن نجد القرآن الكريم قد ذكر في آيتين منه تعبير ﴿أجل الله﴾ قال تعالى ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾[6] وقال عز وجل ﴿إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾[7] ويمكن أن يستبدل بمفهوم المخالفة من تعبير أجل الله على تعبير أجل العباد، كذلك نجد أن تقسيم الآجال إلى آجال الله وآجال العباد يتشابه مع تقسيم آخر للحقوق وهو أن الحقوق تنقسم إلى قسمين حقوق الله وحقوق العباد. ومن ثم كان تقسيمنا للآجال إلى آجال الله وآجال العباد مستمداً من روح الشريعة الإسلامية.

ضابط التفرقة: من آجال الله وآجال العباد:

آجال الله هي الآجال التي يحددها سبحانه، ولا دخل لإرادة الإنسان فيها، ولا يملك غير الله عز وجل هذا التحديد.

وآجال الله قد تكون لضبط ظواهر السنة الكونية من حيث الزمان كالآجال التي يحددها سبحانه لدورة الليل والنهار وحركة الشمس والقمر، فالزمان الذي تقطعه هذه الظواهر في مدارها أطلق عليه القرآن الكريم تعبير الأجل، قال تعالى ﴿ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير﴾[8] كذلك عمر الإنسان وهو

(3) الآية 3 من سورة الأنعام.
(4) الآية 145 من سورة آل عمران.
(5) الآية 282 سورة البقرة.
(6) الآية 5 من سورة العنكبوت.
(7) الآية 4 من سورة نوح.
(8) الآية 29 من سورة لقمان.

الزمان الذي يعيش فيه في الدنيا أطلق عليه القرآن تعبير الأجل، قال تعالى ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الآخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(9) وهذه الآجال يتولى الله عز وجل تحديدها ولا دخل لإرادة الإنسان فيها وقد تكون آجال الله لتحديد أسباب بعض الأحكام الشرعية من ذلك تحديده عدة المطلقة والأرملة حيث قال ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾(10)I ثم قال ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير﴾(11) وقال عز وجل كذلك ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾(12) ويلتزم المسلمون بهذه الآجال لا يستطيعون الزيادة عليها أو الانقاص منها لأنها من تحديد الله ولا دخل لإرادة الإنسان فيها. أما آجال العباد، فهي الآجال التي يحددها الأفراد بإرادتهم سواء كانت هذه الإرادة في صورة إشفاق بين طرفين أو إرادة الملتزم، أو الملتزم له، فقد يكون اتفاق الطرفين هو مصدر الأجل، فيتفق البائع والمشتري مثلاً على تأجيل أداء ثمن البيع شهراً أو أكثر من وقت العقد. ويصح أن يكون الاتفاق على الأجل في صلب العقد.

وقد تكون إرادة الملتزم له (الدائن) وحدها مصدر الأجل، كما إذا منح الدائن المدين أجلاً للوفاء بالدين الذي له عليه. لأن ذلك من حق الملتزم له، وهو يملك إبراء مدينه مطلقاً من الدين أو بعضه، فيملك تأجيله من باب أولى وقد حثت الشريعة الإسلامية على التأجيل والتيسير على الناس ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾(13).

وقد تكون إرادة الملتزم (المدين) وحدها مصدر الأجل، وذلك كما إذا صدر منه وعد بجائزة مثلاً فيلتزم بإعطاء الجائزة، ويظهر مما سبق أن معيار التفرقة بين

(9) الآية 43 من سورة الزمر.
(10) الآية 228 من سورة البقرة.
(11) الآية 234 سورة البقرة.
(12) الآية 4 من سورة الطلاق.
(13) الآية 280 من سورة البقرة.

آجال الله وآجال العباد هو مصدر هذه الآجال فإن كان الله سبحانه هو الذي يتولى تحديد الأجل كان من آجال الله وإن حدوث هذا الأجل إرادة الإنسان الإنسان كان من آجال العباد.

نتائج التفرقة بين هذه الآجال:

يترتب على هذا التقسيم آثارمنها:

(أ) إن آجال الله سبحانه وتعالى ملزمة، لا يستطيع العباد تغييرها ويقع باطلاً كل أجل يخالف ما حددهُ الله كالتغيير في عدّة المطلقة أو تعديل أوقات الصلاة أو الصوم أو الحج.

(ب) إن آجال الله ثابتة محددة عنده لا تتقدم ولا تتأخر، وإلا اضطرب الكون، فمثلاً لدورة الشمس والقمر وتعاقب الليل والنهار أجل مسمى عند الله **﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار﴾**[14] كذلك لكل نفس حية أجل لا يتقدم عن ميعاده ولا يتأخر، قال تعالى **﴿إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾**[15] وقال أيضاً **﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾**[16] وقال **﴿ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها﴾**[17].

وعلى خلاف ذلك آجال العباد فهي تقبل التقديم والتأخير، وهي غير ثابتة ومن ثم فهي تسقط قبل ميعاد حلولها إما بالموت أو الإفلاس أو الإعسار أو غير ذلك وللمدين إسقاطها بتعجيل الوفاء قبل حلول الأجل.

المراجع

المصباح المنير، تفسير القرطبي.
القاموس المحيط، تفسير ابن عقبة.
القرآن الكريم، نظرية الالتزام، د. عبد الناصر العطار.

(14) الآية 40 من سورة يس.
(15) الآية 4 من سورة نوح.
(16) الآية 61 من سورة النمل.
(17) الآية 11 من سورة المنافقين.

من ثمرات المطابع

التحرير

(أ) منشورات جمعية الدعوة الإسلامية باللغة العربية:

أولاً ـ القرآن الكريم:

1 ـ مصحف الجماهيرية، الطبعة الأولى سنة 1986 وهو برواية قالون، وبرسم عثماني على ما اختاره الحافظ أبو عمرو الواني، ويُعَدُّ نشر هذا المصحف عن طريق أبي نشيط عملاً غير مسبوق يلبي حاجة جانب من قراء الشمال الأفريقي الذين يعتمدون هذا الوجه من القراءة.

2 ـ مصحف آخر برواية ورش، تُرجمت معانيه إل اللغة الفرنسية.

3 ـ القرآن المجزأ: وهو مقسم إلى 30 جزءاً منفرداً.

4 ـ مصاحف أخرى بروايات مشهورة، بعضها مُترجم إلى لغات أجنبية مختلفة.

ثانياً ـ دراسات حول القرآن الكريم:

1 ـ تفسير لغوي موجز لمعاني القرآن الكريم:

من تأليف د. ابراهيم عبد الله رفيدة ود. محمد رمضان الجربي ود. محمد مصطفى بن صوفية وأ. أحمد عمر أبو حجر. د. مصطفى صادق العربي.

•قد نشر الربع الأول منه وستتوالى بقية الأجزاء تباعا بإذن الله.

2 ـ سبيل الهدى:

وهو دراسة تاريخية وتبويب موضوعي لآيات القرآن الكريم، من تأليف الأستاذ السائح علي حسين. وقد أنجزت الطبعة الأولى منه سنة 1986.

3 ـ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم:

لمؤلفه موريس بوكاي. وهو دراسة للكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، أعيدت طباعتها على نفقة جمعية الدعوة الإسلامية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.

4 ـ أعمال «الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم»:

وهي مجموعة أبحاث أعدت في هذا الموضوع من قبل المشاركين في الندوة.

5 ـ تفسير مشكل القرآن:

لمؤلفه الأستاذ راشد عبد الله الفرحان، طبع للمرة الثالثة سنة 1985 م.

6 ـ العقيدة في القرآن:

من تأليف الدكتور عبد السلام التونجي طبع للمرة الأولى سنة 1986.

7 ـ القرآن ومشكلات الإنسان، د. مهدي امبيرش.

8 ـ فتح الرحمن لطالب آيات القرآن:

ترتيب علمي زادة فيض الله المقدس، صدر عن الدار العربية للكتاب 1982.

ثالثاً ـ دراسات أخرى:

1 ـ الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين:

للأستاذ مصطفى نصر المسلاتي.

2 ـ البعد القومي والديمقراطية بتأصيل عربي إسلامي:

لمؤلفه الأستاذ إبراهيم بشير الغويل، نشرت الطبعة الأولى منه سنة 1986.

3 ـ المثل الأعلى للمجتمع الإنساني:

وهي رسالة علمية قدمها الأستاذ سالم أحمد الماقوري للحصول على دجة الماجستير في الدراسات الإسلامية.

4 ـ الإسلام وإعداد القوة:

تأليف الأستاذ عبد الرزاق اسكندر من جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي، وللكاتب نفسه كتاب آخر بعنوان الإسلام وإعداد الشباب يقع في 73 صحيفة.

5 ـ الدولة العربية الإسلامية نشأتها ونظامها السياسي:

للأستاذ منصور أحمد الحرابي. يقع في 184 صفحة من الحجم الكبير مقسمة إلى ثلاثة فصول.

6 ـ الإيمان باليوم الآخر:

للدكتور عبد السلام التونجي يقع في 468 صفحة من القاطع الصغير.

7 ـ الإيمان بالقضاء والقدر:

للدكتور عبد السلام التونجي. يحتوي على 290 صحيفة من القاطع الصغير، تناول فيها المؤلف موضوعين رئيسين هما: الإنسان، والقضاء والقدر.

8 ـ الدين الإسلامي عقيدة وشريعة:

للدكتور محمد عبد الكريم الجزائري. يقع في حوالي 60 صحيفة من القاطع الصغير.

9 ـ الحكم الشرعي في زواج المسلم بغير المسلمة:

لمؤلفه الدكتور محمد عبد الكريم الجزائري.

10 ـ القذافي والمتقولون عليه:

للدكتور محمد عبد الكريم الجزائري، يقع في 300 صحيفة من الحجم الكبير.

11 ـ الدعوة الإسلامية والاستعمار والتبشير والصهيونية:

لمحمد عبد الكريم الجزائري، وهي محاضرة تقع في 46 صحيفة.

12 ـ الثقافة والجريمة:

تأليف زياد علي. ويحتوي على دراسة للعوامل الثقافية وعلاقتها بظاهرة الإجرام.

13 ـ الإسلام وأزمة الديمقراطية:

للدكتور أحمد عبد الحميد مبارك. يقع في حوالي 100 صفحة من الحجم المتوسط.

14 ـ مدخل لقانون الأمم في الإسلام:

(1) الجهاد من تأليف الدكتور أحمد عبد الحميد مبارك.

15 ـ دراسات إسلامية:

اشترك في إعداده جماعة من الكتاب بموضوعات تناولت القرآن كتاب الله وصلته باللغة العربية، وصلته بالاكتشافات العلمية... ويقع في حوالي 130 صحيفة من الحجم المتوسط.

16 ـ العبادة في الإسلام..

للأستاذ عبد العزيز الكحلوت. صدر في 196 صحيفة من الحجم المتوسط، وفي أربعة فصول.

17 ـ أعمال «ندوة السيرة النبوية»:

صدر في 294 صحيفة من الحجم المتوسط، وضم أبحاثاً ومناقشات ندوة السيرة النبوية التي عُقدت في طرابلس سنة 1982 م.

18 ـ تعليم الصلاة:

من الكتب التعليمية، ألّفه الأستاذ كمال علي المنتصر.

19 ـ دراسة وعرض «لأخبار الأذكياء» لابن الجوزي:

أعدها الدكتور عز الدين منصور في 124 صحيفة.

20 ـ مشاكل الشباب المعاصرة تحت رعاية الإسلام:

تأليف الدكتور عز الدين منصور.

21 ـ الأديان المعاصرة:

تأليف الأستاذ راشد الفرحان. يقع في 142 صحيفة من القاطع الكبير.

22 ـ بحوث الملتقى الأول للدُّعاة:

يقع في 200 صحيفة ويتناول الأعمال الكاملة لذلك الملتقى.

23 ـ الدعوة الإسلامية:

يقع في حوالي 108 صفحات من الحجم الصغير.

24 ـ معارك الإسلام الكبرى:

للأستاذ محمد فتحي بكوش يتناول الغزوات منذ بدايتها حتى معركة تبوك في 200 صحيفة من الحجم الصغير.

25 ـ الإسلام في الأندلس وصقلية وأثره في الحضارة والنهضة الأوروبية:

للدكتور أمين توفيق الطيبي. يقع في 69 صحيفة من القاطع المتوسط.

26 ـ حول موثوقية الأناجيل والتوراة:

من تأليف الأستاذ محمد الساعدي.

27 ـ أعمال المؤتمر العام الثالث للدعوة الإسلامية:

وقد نشرت فيه جميع أعمال المؤتمر المنعقد سنة 1986 م فصدر مشتملاً على الكلمات والبحوث والمداخلات.

28 ـ الرقابة المالية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين:

وهو عنوان رسالة علمية من تأليف عيسى أيوب الباروني قدمها لنيل درجة الماجستير في الإسلاميات.

29 ـ فلسطين العربية بين التيئيس والتأميل:

للدكتور عز الدين منصور.

30 ـ أحكام الصيام:

في سلسلة الكتب التعليمية، أعده الأستاذ كما على المنتصر.

31 ـ الغزو الثقافي، سلاح الصهيونية والصليبية الجديدة:

للأستاذ محمد صالح يونس.

32 ـ الأمصال والتحصينات ضد الأمراض المعدية:

د. محمد صالح معاق، أستاذ طب الأطفال المساعد بكلية الطب بجامعة الفاتح.

33 ـ مناسك الحج والعمرة:

رسالة صغيرة للشيخ الكرماني الحنفي، نشرت بتحقيق الدكتور عبد الله ابراهيم بن صلاح.

34 ـ أحكام الحج والعمرة:
ضمن السلسلة التعليمية، أعده الأستاذ كما علي المنتصر.

35 ـ رسالة المسجد:
كتاب موجز يقع في 35 صحيفة من الحجم الصغير.

36 ـ تأملات في بناء المجتمع الإسلامي:
تأليف الدكتور محمد ياسين عريبي، قدمه في ثمانية تأملات و152 صحيفة.

37 ـ حياتنا وقصص القرآن:
للأستاذمحمد سعيد مرجان راضي.

38 ـ الدعوة إلى الجهاد في سبيل الله:
د. مهيد مرآتو موتيلان.

39 ـ الحماية من السرطان:
د. محمد نصر الدين عوض، طبع لمرة الأولى سنة 1985 م.

40 ـ أسس الدعوة الإسلامية:
للدكتور محمد ياسين عريبي.

41 ـ المجلس العالمي للعدوة الإسلامية، من الفكرة إلى التطبيق.

42 ـ المجمل في الإملاء:
من تأليف الأستاذ أبو النور محمد أبو نعامة.

43 ـ رسالة الجهاد:
وهي مجلة ثقافية إسلامية شهرية تصدر عن مكتب الإعلام بجمعية الدعوة الإسلامية، وتبلغ أعدادها حوالي 60 عدد حتى كتابة هذه القائمة.

44 ـ الإيمان بالأنبياء والرسل:
للدكتور عبد السلام التونجي.

45 ـ التربية الإسلامية:
تأليف فرج عبد السلام السوقي. يقع في 211 صحيفة ويتناول تفسيراً ميسراً لبعض السور القرآنية وعرضاً لبعض العقائد والعبادات والقيم الإسلامية.

46 ـ ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي:

وهو سجل لأعمال ندوة بهذا العنوان في المركز الإسلامي بمالطة في الفترة ما بين 17-13 من ربيع الأول 1396 ور. 1986 م.

47 ـ رحلة الكلمات:

تأليف الدكتور علي فهمي خشيم كتاب يجمع بين المتعة والفائدة يقع في أكثر من خمسمائة صحيفة، يكون صلب البحث أربع أخماس هذه الكمية أما الخمس الأخير فقد خصص للملاحق.

وضع الكتاب للإجابة عن أسئلة كثيرة وإثارة غيرها وهو ينظر إلى العربية على أنها «القاسم المشترك» الأعظم بين مجموعات لغات العالم.

(ب) منشورات كلية الدعوة الإسلامية:

1 ـ الحضارة العربية الإسلامية:

تأليف شوقي أبو خليل الطبعة الأولى سنة 1987 م.

تناول فيه المؤلف تعريف الحضارة ونشأتها وأفولها، ثم خصص عناوين لحضارات العالم القديم المختلفة، وخلص منها إلى الحضارة العربية الإسلامية فعدد جوانبها الإدارية والاقتصادية والدينية والفكرية والاجتماعية، وختم مؤلفه ببيان أثر الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية.

2 ـ الجامع الصغير في علم النحو:

لأبي عبد الله محمد بن شرف الزبيري، تحقيق الأستاذ محمد هلال.

وهو كتاب شمولي بما يحتويه من قواعد النحو والصرف وأحكام الخط والإملاء وبعض المسائل اللغوية الأخرى ولكنه يكتسي في عرضه طابع الايجاز النسبي، حيث تقع جميع هذه الموضوعات في مجلد واحد يبلغ من الصفحات ستاً وأربعين وأربعمائة.

وقد وضعه مؤلفه في ثلاثة وثلاثين فصلاً وأضاف إليه المحقق مقدمة التحقيق ونبذة عن حياة المـؤلف وعصره وخاتمة وفهارس للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأمثال، والأعلام، والأشعار، وثبتا بالمراجع.

3 ـ تعليم اللغة العربية للمبتدئين:

وهي سلسلة من مستويات ثلاثة تهدف إلى نشر العربية بين غير الناطقين بها والمبتدئين، من تأليف مجموعة من الأساتذة المتخصصين.

4 ـ تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين:

لزين الدين بن عبد العزيز المعبري. حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أمين توفيق الطيبي، وهو يقع في مائة وثلاث وأربعين صحيفة تحتل الدراسة منها سبعاً وثلاثين صحيفة، وألحقها المحقق ببعض التصويبات والمصادر وبكشاف للأعلام والأماكن.

5 ـ نحو الإنسان الكامل:

تأليف الدكتور مهدي امبيرش، طبع للمرة الأولى سنة 1987 م، في مائة وثلاثين صحيفة مع قائمة بالمصادر والمراجع.

تناول المؤلف في كتابه ملامح الشخصية الإنسانية في تفسير الروحيين والماديين، وفي ضوء المنهج الألهي، متعرضاً لسمات التاريخ الإنساني، وإرادة الإنسان وفعله.

6 ـ ظرق التدريس وفق المناهج الحديثة:

تأليف الأساتذة: مبروك عثمان أحمد، سعد المقرم، عمارة بيت العافية. طبع الكتاب للمرة الأولى سنة 1987 في 184 صحيفة، تناولت صفات المعلم الجيد وتطور مفهوم طريقة التدريس في الفصلين الأول والثاني، أما الفصل الثالث فقد خصص لطرق التدريس المتنوعة.

7 ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (مجلة إسلامية ثقافية):

صدر العدد الأول منها سنة 1393 ور الموافق لسنة 1984 م آخذاً طابع الحوليات العلمية الموثقة، ناشداً الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة للنشر على صفحات المجلة.

والمجلة في سنتها الخامسة تصدر هذا العدد الخامس الذي بَيْنَ أيديكم محاولة الثبات على منهجها الذي اختطته من عددها الأول، غير أنها تصدر بين الفينة والأخرى أعدداً خاصة لموضوعات متجانسة أو مناسبات معينة.

اعتذار

تعتذر المجلة عما وقع في العدد الرابع من أخطاء في اسمي الباحثين الكريمين:

1 ـ الدكتور عز الدين منصور.

وموضوعه «المقياس النفسي في نقد الشعر» ص 375.

2 ـ الدكتورة عائدة الطيبي.

وموضوعها «ملاحظات حول دور المدرسة في المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط» ص 428.

الأستاذ الهوني في ذمّة الله

تنعي أسرة تحرير المجلة ببالغ التأثر وعميق الأسى عالماً كبيراً من أعلام النهضة العلمية في هذه البلاد، ذلكم هو الأستاذ المربي والعالم الجليل:

عبد الله محمد الهوني

أمين قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة الفاتح، الذي رحل إلى الرفيق الأعلى صبيحة يوم الخميس السادس عشر من جمادي الآخرة الموافق 4-2 -1988.

وليس من اليسير على من لم يعرف الأستاذ الهوني أن يقدِّر أيَّ نوع من الرجال كان، ولا يمكن للكلمات وحدها أن تحيط بشخصية كثيرة الأبعاد مثل شخصيته، حيث الإخلاص لدرجة الإيمان، والإيمان لدرجة التصرف العملي، والعمل المثابر المدفوع بالحب، والحب الموزع بين الجميع:

تـراه إذا مـا جئتـه متـهـللاً   كـأنك تعطيه الـذي أنت سـائله

ولد الأستاذ عبد الله بمدينة السلوم المصرية إثر هجرة أسرته المجاهدة إليها، وحفظ القرآن الكريم وتلقى العلوم العربية والإسلامية بالمعاهد الدينية فكان من بين العشرة الأوائل بثانوية الأزهر سنة 1960، ثم تخرج في دار العلوم بالترتيب الثاني سنة 1965 عُين بعدها معيداً بجامعة طرابلس.

ونـال درجة الماجستير سنة 1971 بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى على رسالته «أمية بن أبي الصلت الداني» بإشراف الدكتور أحمد هيكل.

عاد المرحوم إلى بلاده أستاذاً بقسم اللغة العربيه، ثم رئيساً للقسم سنة 1972 فحقق في سنوات رئاسته السبع عشرة ما يعجز القلم عن الإحاطة به في

هذه العجالة، جاء إلى القسم وهو أدنى أقسام الجامعة كماً وكيفاً، وتركه وهو صرح شامخ يُضرب به المثل في الحيوية والنشاط:

فتح باب الدراسة العليا سنة 77 -78 فانتظم في سلكها 3370 طالباً حتى تاريخ وفاته ينتمون إلى أقطار الوطن العربي والعالم الإسلامي، وحظيت بالإجازة في هذه الفترة مائتان وعشرون رسالة علمية في الدراسات الإسلامية والأدبية واللغوية.

وفتح باب الدراسة للأجانب فانضم للقسم طلاب ينتمون إلى جنسيات مختلفة تمثل ثلث بلدان العالم. بالإضافة إلى عنايته الخاصة بآلاف المنتسبين ومئات الطلبة النظاميين الذين كان يحنو عليهم حنو الأب الرحيم ويخص منهم الوافدين الأعاجم بالرعاية المتميزة.

لقد كرس الأستاذ عبد الله الهوني حياته لخدمة العلم وطلابه فكانت تلك الحياة كتاباً غنياً بالمناقب والمآثر، وكان مفتاح شخصيّته العظيمة هو «الحب للجميع».

فـ «إنا لله وإنَّا إليه راجعون»

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد ، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده ؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية :

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات .

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها .

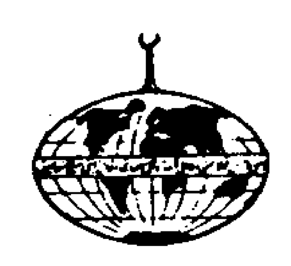
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية .

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم ، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده .

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه ، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1] .

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال ، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم ، كما نرجو من الكتاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته .

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة .



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

FIFTH YEAR

Correspondence to:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O.Box: 2549- Tel.: 31523.

1 Libyan Dinar or equivalent